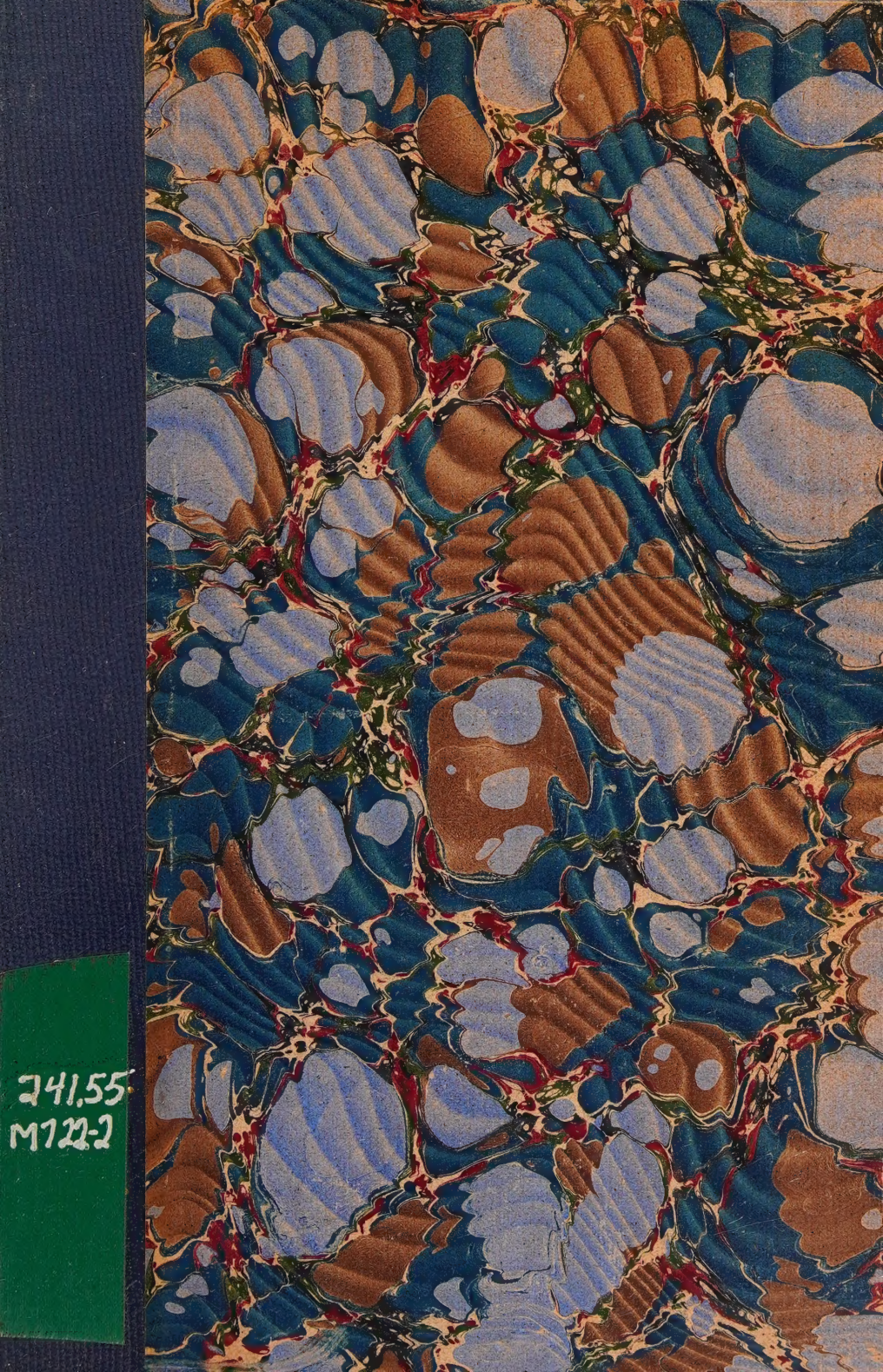
741.55
M122

Property of
CBF
Please return to
Graduate Theological
Union Library

GRADUATE THEOLOGICAL UNION LIBRARY
2400 RIDGE ROAD
BERKELEY, CA 94709

Thomas Molina / Nochmals: Das Leiden im Weltplan

Thomas Molina

Nochmals: Das Leiden im Weltplan

Ein Beitrag zur Klarheit im Anschluß an die Kritik

Bibl. Stud.
O.F.M.
California

THEOLOGICAL
LIBRARY
O. F. M.
SANTA BARBARA
NO. 17882

366

241.55
M722
App.
c. 2

1930

Verlagsanstalt Tyrolia
Innsbruck-Wien-München

Nr. 2898/2

Imprimatur

Apostolische Administratur
Innsbruck, 18. August 1930

U. Draxl, Provicar

Copyright 1930 by Verlagsanstalt Tyrolia, Innsbruck
Alle Rechte, insbesondere das Recht der Übersetzung in fremde Sprachen, vorbehalten
Printed by Tyroliadruck, Innsbruck

Vorwort

„Das Leiden im Weltplan" von Thomas Molina hat in kürzester Zeit die Aufmerksamkeit weiter Kreise an sich gezogen und eine Reihe von Fachgelehrten zur Stellungnahme gedrängt, die teilweise sehr befruchtend für die Weiterarbeit an den Problemen wirkte.

Auf Anregung des Verlages hat Thomas Molina nun in diesen Blättern die wichtigsten Äußerungen der Fachleute einer Revision unterzogen und die Gelegenheit benutzt, nicht bloß ungerechtfertigte Angriffe zurückzuweisen, sondern auch in einzelnen Belangen seine Forschungen weiter auszubauen.

Die Schrift dient nicht persönlicher Rechtfertigung, sondern der großen Sache, die „Das Leiden im Weltplan" vertritt. Das Ringen um die Wahrheit muß alle Empfindlichkeiten zurücktreten lassen.

Innsbruck, im November 1930.

Der Verlag.

Digitized by the Internet Archive
in 2025

https://archive.org/details/nochmalsdasleide0000thom

A. Überblick über die Kritiken

„Das erste Jahrzehnt verachtet neue Ideen, das zweite verlacht sie, das dritte lehnt sie ab und erst das vierte nimmt sie an", behauptet der Engländer. „Das Leiden im Weltplan" scheint die beiden ersten Phasen übersprungen zu haben. Verachtet und verlacht hat man es wirklich nicht. Gewiß stimmten nicht alle allem zu. Ihre Einwände zu widerlegen ist Zweck der Broschüre. Aber alle Urteile waren wohlwollend und alle empfehlend.

Geradezu erbaulich ist der Bienenfleiß, mit dem Univ.-Prof. Dr. A. Seitz, München, das ganze Buch Kapitel für Kapitel auszog und in zehn Ganzspalten der „Augsburger Postzeitung" das vollkommenste Bild des Buches wiedergibt, um mit dem einzigen meritorischen Urteil zu schließen: „Das Leiden im Weltplan könnte nicht tiefgründiger erfaßt und zur vollendeten Theodizee ausgestaltet werden." (Lit. Beilage 1930, Nr. 15 u. 16.) Sehr dankenswert sind ferner die ausführlichen Kritiken der „Zeitschrift für Theologie", Innsbruck (1930, 2. Heft, S. 269 ff.), aus der Feder P. Stuflers S. J., wohl des besten Kenners des Molinismus, und von P. Gierens S. J. in den „Stimmen der Zeit", Aprilheft 1930. Kurz vor Toresschluß trafen noch ein die „Theologische Revue", Münster, mit einem recht günstigen Artikel von Feckes im 7. Heft des Jahrganges, und der „Divus Thomas" mit einer ebenfalls längeren Kritik von P. Benz O. S. B. im Oktoberheft des Jahres. Da diese vier ausführlichen Urteile, wie zu erwarten, neben warmen Empfehlungen auch Ausstellungen bringen, werden gerade sie der Gegenstand der folgenden Entgegnung sein. Muß ich versichern, daß mir bei aller sachlichen Schärfe jede Absicht wehe zu tun so ferne liegt, wie sie meinen verehrten Gegnern ferne lag? Ja, daß ich jedem von ihnen am liebsten sogar das peinliche Empfinden ersparen möchte, das leider von jeder, auch der sachlichsten Widerlegung für uns Kinder Adams unzertrennlich ist? Darf ich um der Wahrheit unseres heißgeliebten Glaubens willen bitten, dies auch dann nicht zu vergessen, wenn ich es um dieser Wahrheit willen für nötig gehalten habe, zu pointieren, zu betonen und zu unterstreichen, ja zu eifern?

Doch ich übertrieb, als ich sagte, alle Urteile seien wohlwollend und empfehlend. Drei der über hundert Kritiken sind durchaus ablehnend.

Wahrlich, es fehlte der Humor, wenn nicht einer der drei Kritiker, „Franz Suarez", gar das genaue Gegenteil von allen andern herausgefunden hätte. Die-

sen bietet das Buch z. T. zuviel des Neuen und Eigenartigen; Suarez findet, daß jede Dogmatik dasselbe enthalte. Diese zeichnen es als Ausnahme aus und behandeln es entsprechend, z. B. die beiden Jesuiten, in zwölf- und dreizehnseitigen Artikeln; Suarez sind anscheinend die paar Zeilen, in denen er es abtut, schon zuviel. Den Decknamen „Thomas Molina" erklärt er daraus, daß ich selber nicht wisse, ob ich Thomist oder Molinist sei. Dem Verlag liest er die Leviten, weil er in so armer Zeit ein so „teures" Buch herausgebracht habe. Bedauerlich an dem Scherze ist nur, daß keine geringere als die „Kölnische Volkszeitung" (Nr. 184, 1930) solcher Kritik Ansehen verschafft. Hier wäre ein Appell an das Gewissen nicht ganz unangebracht. Ich bin überzeugt, er wird oder würde Erfolg haben.

Unwürdig nach Form und Inhalt ist die ebenfalls kurz abfertigende Kritik der Bonner „Zeitschrift für Theologie und Seelsorge" (1930, 1. Heft). Doch mit einem Spötter über die „Kleine Theresia" lasse ich mich nicht ein. Mag sein, daß der ungenannte Kritiker gar nicht wußte, daß er die Bilder und Ausdrücke der „Kleinen Heiligen" ins Lächerliche zieht. Aber das ist für einen Gelehrten, der ein Kapitel über die Heilige angreift, schließlich auch keine Empfehlung. Das eigentliche rote Tuch, das mir den Zorn des Rezensenten zugezogen, dürfte die trotz ihrer Nebensächlichkeit eigens von ihm beanstandete Stelle sein, wo ich die Hochschulen der gefallenen Menschheit mit Hilfsschulen und das Wissen ihrer Professoren mit Hilfsschülerwissen vergleiche. Leider kann ich weder bereuen noch zurückziehen. Sein Porträt findet der Herr Seite 462 des „Leiden im Weltplan" und in der nachfolgenden Kritik, die — ist es Zufall oder Fügung? — dasselbe eine Kapitel, das jener Kritiker zu unrecht fast allein aus 47 Kapiteln herausgegriffen hat, ebenfalls zum Kernstück ihrer Beurteilung macht. Denn ihr Gegenstand ist die neueste Theresien-Literatur und die am Schlusse erwähnte wegwerfende Besprechung ist offenbar jene Bonner Kritik. „Nur im letzten Teile (des Buches)", schreibt der von Dominikanern herausgegebene „Marienpsalter" (1930, 6. Heft), „ist von der hl. Theresia die Rede, aber mit einer solchen Glut des Herzens, mit so eindringlichen Worten, in einer theologisch so gut unterbauten Weise, daß schon allein um dieses Abschnittes willen das Buch wunderbar viel Gutes stiften kann. Es ist ein umfangreiches Werk, überaus reich an anregenden, z. T. ganz tiefen Gedanken, das ich in den Händen recht vieler gebildeter Katholiken und Priester sehen möchte. Gewiß, eine Zeitschrift von Namen hat das Buch mit einer fast wegwerfenden Gebärde abgelehnt. In ein paar Zeilen sucht der das Buch Besprechende einige ihm nicht zusagende kräftige Ausdrücke heraus und geht an der Masse tiefen Gedankengutes völlig vorbei. Wie sind doch Bücherbesprechungen oft so unzuverlässig. Auch ich sage nicht ja zu jeder Aufstellung des über die tiefsten und wichtigsten Menschheitsfragen handelnden Buches . . ., aber es wäre ein Segen, wenn in manche Zeitschriften und Werke über theologische Fragen dieser Geist frommer und betender Wissenschaft wieder einziehen würde, die allein Frucht bringt für die Ewigkeit. Das bloße Denken, der Verstand ohne einfältige, betende Demut der Kleinen Theresia dringt nicht in die Tiefen der Geheimnisse Gottes."

Die dritte im Bunde der abfälligen Kritiken ist — doch nein, diese gehört nicht in eine Linie mit den erwähnten; sie ist weder leichtfertig noch spöttisch. Irrt sie auch m. E. sehr, so fehlt sie doch nicht eigentlich. Nicht einmal die Art, den Inhalt des Buches wiederzugeben, nehme ich H. Univ.-Prof. Dr. Reinhold, Wien, übel, so peinlich es wirkt, wenn da Satz für Satz aufmarschiert: einer falsch, einer auf den Kopf gestellt, einer in Form einer Irrlehre, viele ohne Zusammenhang, ohne Rücksicht auf die Neuheit oder den paradoxalen Charakter: so referiert der Gegner. Nicht gerade, um einen ungünstigen Eindruck hervorzubringen — obwohl auch das verständlich wäre; hat er doch selber keinen günstigen —, aber unbekümmert darum, daß er einen günstigen hervorrufe. Das Merkwürdigste ist, daß ausgerechnet die bedeutendste Zeitschrift der Tyrolia, die auch mein Buch verlegte, jene Kritik brachte. Diese fast heroische Unparteilichkeit ehrt Schriftleitung wie Verlag des „Neuen Reich" (1929/30, Nr. 25). Ein ganz klein wenig darf ich dieselbe wohl auch dem Vertrauen beider auf die Sieghaftigkeit meiner Sache zuschreiben. Leider konnte ich nur z. T. im „Neuen Reich" erwidern. Trotz seines hohen Standards eignet es sich halt doch nicht zur Austragung theologischer Streitfragen.

Reinhold wird deshalb mit den bereits genannten Gelehrten: Stufler, Gierens, Feckes und Benz, die im ganzen empfehlend urteilten, am öftesten Gegenstand der Gegenkritik sein. Die Zahlen hinter ihren Namen bedeuten die Seite der oben zitierten Zeitschriften. Für das „Neue Reich" erübrigen sich Seitenzahlen.

Herzlich gelacht habe ich über das, scheints, mancherorts entstandene Gerede von „Index und Indizierung". Aber ich meine, wen das (leider irrig datierte) Imprimatur nicht beruhigte, den hätte das ausdrückliche Zeugnis von Univ.-Prof. Dr. Kiefl p. m. zufriedenstellen sollen: Thomas Molina „verläßt die ausgetretenen Geleise, hält sich aber streng an die Grenze des kirchlich Zulässigen". (In dem Gutachten für den Verlag.) Mag sein, daß jenes Gerede für Stufler (270) der Anlaß war, die Kirchlichkeit in dankenswerter Weise nachdrücklichst zu betonen: „Wir müssen noch hinzufügen, daß der Verfasser durchaus auf dem Boden des katholischen Dogmas steht und in keiner Weise dem modernen Geiste irgendwelche Konzessionen machen will; die Glaubenswilligkeit spricht aus jeder Zeile der Schrift." Dabei ist es Stufler keineswegs entgangen, daß ich, um mit seinen Worten zu reden, „vom Rechte der Kritik ausgiebig Gebrauch gemacht und eigene Wege eingeschlagen habe, die weit abführen von jenen, auf denen die Theologie bisher gewandelt ist" (270). Doch er weiß eben Glaubenssätze von theologischen Meinungen zu unterscheiden. Nur wo diese Unterscheidung fehlte, konnte jenes Gerede aufkommen. Man beruhige sich also! Wo so scharfe Augen wie die Stuflers und übrigens auch Gierens' keine Irrlehre entdeckt haben, wo Seitz fast Satz für Satz, so neu und eigenartig er sein mag, auszieht und ohne jede ungünstige Bemerkung durchgehen läßt, um am Ende jenes oben zitierte Werturteil abzugeben: da sind auch keine Irrlehren. Und sollten denn all die vielen z. T. geradezu begeisterten und begeisternden Kriti-

ken von Prälaten, Univ.-Professoren, Ordensleuten, Religionslehrern ein irrgläubiges Buch so gelobt haben, daß schon im ersten Vierteljahr nach dem Erscheinen die zweite Auflage gedruckt werden mußte? Nur einer, ein einziger: Reinhold, hat gewarnt, meine Ansichten „nicht mit kirchlicher Lehre zu verwechseln". Aber ich klagte schon, wie falsch er referiert habe. In seinem Referat steht wirklich eine Irrlehre. Übrigens wird es mir eine Freude sein, Reinhold in allen Stücken, d i e e r o f f e n a n g r e i f t, zu widerlegen. Wo er am sichersten triumphiert, wird er am sichersten unterliegen.

Nicht mir, sondern der Wahrheit! Ich suche nicht meine Ehre. Das bezeugt das Pseudonym. Darf ich bitten, es zu achten? Man hat viel gebohrt. Man könnte meinen Vormann, der z. T. sogar die ausführende Hand war, herausbringen. Den Verfasser kennt selbst der Verlag nicht. Um so eher darf ich erwarten, daß man sachliche Schärfe nicht verübelt. Sie dient einzig der Wahrheit. Einer Wahrheit, die nicht in einzelnen neuen oder eigenartigen Sätzen besteht. Deren sind auch darunter. Aber im ganzen ergeben die Neu-Ansichten ein einheitlich getöntes Gesamtbild von Weltall, Christus und Kirche, das von dem heute landläufig gewordenen verschieden ist, das landläufige an Großartigkeit weit übertrifft und wohl schon deshalb das wahre ist. Denn das großartigste Bild ist auch das wahrste, wenn es sich um ein All handelt, in dessen Mittelpunkt der Gottmensch, auf dessen Gipfel das Kreuz steht, und in dem sich der Gottmensch, so oft wir wollen, mit den Früchten des Kreuzes beladen, in unser Herz versenkt.

B. Gegen Kritiken aus verschiedenen Gebieten

1. Alle Sünden aus Leiden

Alles moralisch Böse stammt aus dem physisch Bösen, oder alle Sünden und Unvollkommenheiten stammen aus den Leiden: ist ein Fundamentalsatz des Werkes. Die hier gemeinten Leiden im weitesten Sinne schließen jede noch so kleine Entbehrung wunschlosen Glückes ein, waren also auch im Paradies und am Prüfungsort der Engel und sind einzig nicht im Himmel [1]. Nun wohl, jener Fundamentalsatz „läßt sich" nach Reinhold „schwer auf alle Sünden anwenden". Als einzige Antwort lasse ich den Rezensenten sich selber widerlegen. Einzig erlaube ich mir, die für statt gegen mich beweisenden Stellen zu sperren. Erinnern wir uns, Reinhold will dartun, daß es Sünden auch im wunschlosen Glücke und ohne Leiden in jenem weitesten Sinne gebe. Er schreibt: „Nach dem Neuen Testamente entstehen die Sünden aus der Begierlichkeit, welche sich ohne Unterordnung unter die Vernunft und das göttliche Gesetz in den Besitz eines endlichen Gutes setzen will, nicht weil das betreffende Wesen sich unglücklich fühlt, sondern weil es in ungeordneter Weise genießen will." Da steht's schwarz auf weiß: Auch der begehrlich gewordene Mensch begehrt und langt nach der verbotenen Frucht der Sünde halt nur, wenn er sie nicht hat, sondern entbehrt; wenn er nicht im wunschlosen Glücke, sondern eben im „Leiden" ist. Ich gestehe, viel besser hätte ich selber die bestrittene These nicht verteidigen können. Was Reinhold beifügt, daß das Leiden auch noch eine andere (übrigens mittelbare) Wirkung habe, nämlich Sünder zu heilen, leugnet keiner weniger als der Verfasser „des Hohenliedes der Leiden", wie ursprünglich der Titel lauten sollte.

Gierens (26) geht weniger weit. Er meint, wenigstens Unvollkommenheiten seien auch ohne Leiden möglich. Doch auch diese Beschränkung zerstörte das Fundament der Lösung, wenn er recht hätte. Er schreibt: „Es ist kein Grund ersichtlich, warum wunschlos Glückliche nicht frei ein weniger vollkommenes, aber ganz gutes Werk wählen sollten, wie auch Gott nicht notwendig die vollkommenste Welt schaffen und stets die größtmöglichen Gnaden spenden muß." — Diese Aufstellung birgt entweder drei Irrtümer oder sie beweist nichts gegen mich. Zu Ehren meines Opponenten nehme ich letzteres an. Ich nehme also an, daß G. unter den „weniger vollkommenen, aber ganz guten Werken" physisch „weniger vollkommene", aber moralisch „ganz gute Werke" ver-

[1] Über die „Seligkeit" der ohne Taufe verstorbenen Kinder siehe „Leiden" S. 347 u. 400.

steht. Denn nur dann liegt erstens kein Widerspruch in dem Ausdruck. Ist doch ein moralisch „weniger vollkommenes" Werk eben kein moralisch „ganz gutes" Werk. Nur dann paßt zweitens auch der Vergleich mit Gott. Der wirkt wohl vieles, was physisch (wenigstens dem Objekte [Terminus] nach) unvollkommen ist, aber nie, vor allem auch in den angegebenen Fällen nicht, etwas im geringsten moralisch Unvollkommenes. Oder seit wann ist denn die Erschaffung einer physisch unvollkommenen Welt eine moralische Unvollkommenheit für den Schöpfer? Nur dann stellt sich drittens G. nicht außerhalb fast aller Theologen, nach denen die einzig wunschlos Glücklichen, die es gibt [2]: die Seligen des Himmels, ebenso unfähig sind, die kleinsten moralischen Unvollkommenheiten wie die größten Sünden zu begehen, die leisesten Wünsche wie die strengsten Gebote des über alles geliebten und beglückenden Gottes außer Acht zu lassen. — Hat aber der Ausdruck wirklich diesen von mir angenommenen, von Irrtümern freien Sinn; will also G. tatsächlich bloß sagen, wunschlos Glückliche könnten sehr wohl physisch Unvollkommenes tun, dann trifft er meine These nicht.

Auch der weitere Irrtum G.s beruht auf einer Verwechslung. „Leiden", meint er, „erschweren vielleicht sogar die Freiheit zum Guten", nämlich statt sie zu ermöglichen. (27; gekürzt.) — Sehr richtig. Nur muß das „vielleicht" fort. Der ist am freiesten zum Guten, d. h. kann es am unbehindertsten tun, der am wenigsten zu leiden hat: Gott und die Seligen. Was ist klarer? Aber von der Freiheit „zum" Guten handelt die Hauptthese nicht, sondern von der Freiheit „des" Guten. Die ist dann am größten, wenn einer, durch Leiden am meisten behindert und zum Bösen versucht, dennoch das Gute tut. Denn hier ist das Gute selber frei, nicht gebunden, gleichsam wie ein Gefangener herangeschleppt. Im Gegenteil, es kommt frei aus seinem Urheber; es kommt sogar trotz heftiger Behinderung durch Leiden und Versuchungen aus ihm. Dagegen kommt es aus den Seligen ganz unfrei, von dem unendlich starken Motive der Liebe Gottes heraufgeführt. Dadurch werden die leidlosen Seligen wohl die freiesten und unbehindertsten „zum" Guten, aber ihr Gutes selber ist das denkbar unfreieste, von einem unendlich starken Motive ohne die Möglichkeit des Widerstandes heraufgeführt, oder, wie gesagt, ein Gutes ganz ohne die Freiheit „des" Guten [3].

Abschließend sei noch kurz ein Einwand Feckes' (297) widerlegt, der die These bis auf den „Ausgangspunkt" leugnet. Er meint, die Ausdehnung des Begriffes „Leiden" auf die Entbehrungen wunschlosen Glückes sei nicht begründet. „Beide Begriffe besagten wesentlich anderes." — Ich glaube selber, daß es innerhalb der Riesenskala dessen, was ich „Leiden" nenne, wesentliche Unterschiede gibt. Eines aber haben alle Arten gemein von der äußersten Qual der Verdammten bis zur leisesten Sehnsucht der Armen Seelen unmittelbar vor der Himmelstür: sie sind oder bereiten Trauer und Schmerz. Wer wollte es mir da verargen, daß ich sie alle wegen dieses gemeinsamen Zuges unter einem gemeinsamen Na-

[2] Auch hier verweise ich wieder auf „Leiden" S. 347 und 400 betreffs der ohne Taufe verstorbenen Kinder.

[3] Leider ist mir selber das Versehen unterlaufen, S. 39 „zum Guten" zu schreiben, wo es „des Guten" heißen muß.

men sammelte, zumal sie auch die gemeinsame Wirkung haben, Sünden und Unvollkommenheiten zu ermöglichen. Ich wählte den Namen „Leiden". Weiß F. einen besseren? Ich wäre bereit, ihn einzusetzen. Da er voraussichtlich keinen weiß, wird es wohl bei „Leiden" bleiben müssen. Übrigens braucht die Grammatik „Leiden" in „Leideform" oder „Passiv" in noch viel weiterem Sinne. Da ist sogar: „Ich werde erfreut", ein Leiden, bloß weil man solche Freude nicht tut wie eine Handlung, sondern trägt und „erleidet" wie einen Schmerz.

Damit steht die Hauptthese des ganzen Buches gegen die vier einzigen Einwände, die gemacht wurden, verteidigt und gesichert da. Ich bin froh, daß sie gemacht wurden. Mancher, der sich nicht getraute, den positiven Beweisen des Buches zuzustimmen, wird seine Bedenken verlieren, wenn er sieht, wie leicht die negative Verteidigung gegen s o l c h e Männer ist.

Darf ich abschließend das Urteil des bekannten Dozenten O. Karrer im Luzerner „Vaterland" (1930, Nr. 56) anfügen? „Die These des Buches, die man als wirkliche Erleuchtung anzuerkennen geneigt ist, lautet: Nicht nur die Folge der Sünde ist das Leiden, auch die Voraussetzung derselben. Leiden gehört kraft metaphysischer Notwendigkeit zu Gottes Schöpfungsplan, wenn Gott sich durch freie Geschöpfe verherrlichen lassen will. Das scheint überraschend und ist doch schlechterdings unleugbar."

2. Gott übertrifft seine leidlose, unversuchte Heiligkeit durch unsere leidvolle, versuchte Heiligkeit in etwa

Infolge der dem Leiden entstammenden Freiheit zum Bösen ist unsere Heiligkeit eine äußerst labile, die in ihrer Unbeständigkeit des Eifers, ihren vielen kleinen Fällen, in der Gefahr großer Fälle, in der Wirklichkeit solcher Fälle, in der Möglichkeit nie wieder gutzumachender, mit der Verdammnis endender Fälle einen Abgrund von Unvollkommenheit darstellt. Das ist ein „Nachteil s c h l e c h t h i n" gegenüber der ewig stabilen und dazu noch unendlichen Heiligkeit Gottes. Aber das ist gleich auch ein „Vorteil i n e t w a": diese unendliche, stabile Heiligkeit Gottes hat nie eine einzige Versuchung überwunden, nie auch nur das kleinste Opfer für das Gute gebracht. Da sehen wir sie bereits Seite an Seite nebeneinander, den Abgrund und den Berg unserer Heiligkeit: den Abgrund einer s c h l e c h t h i n unendlich unter Gottes Heiligkeit versenkenden Unvollkommenheit und den Berg einer i n e t w a über Gottes Heiligkeit erhebenden Vollkommenheit. Ja, da Gott der Urheber von allem, besonders auch unserer Heiligkeit ist, so

ist es erlaubt, ja richtiger, zu sagen: Gott selber hat seine dreimal heilige Heiligkeit in unserer so wenig heiligen Heiligkeit i n e t w a übertroffen. Damit sind wir bei einem weiteren „Irrtum" angelangt. Denn, protestiert Reinhold, es kann sich keiner selber übertreffen. Die Wirkung muß ganz in der Ursache sein. — Recht so, antworte ich, aber nur in potentia oder potenziell, nicht in actu oder (sagen wir) aktuell. Der Apfelbaum braucht keine aktuellen, sondern nur potenzielle Äpfel zu enthalten; das heißt, er muß die Stoffe wie die Kraft bergen, um Äpfel hervorzubringen. Da haben wir gleich die Achillesferse des Reinholdschen Protestes. Müßte der Apfelbaum wirkliche (aktuelle) Äpfel enthalten, dann hätte kein Apfel einen Vorzug, sondern nur Nachteile gegenüber seinem Stammvater. Aber so hat jeder Apfel vor seinem Apfelbaum (natürlich ohne Äpfel, etwa im Frühjahr) und jede Frucht vor ihrem Baume und jede Wirkung, die (wie eine Frucht) n i c h t von derselben Vollkommenheit ist wie ihre Ursache, zum Beispiel das unvollkommene Rot des Prismas vor dem vollkommenen Weiß, aus dem es stammt, das zauberweiche Mondlicht vor dem strahlenden Sonnenlicht, dessen Ableger es darstellt, irgend einen noch so kleinen Vorzug. Denn mehr als einen kleinsten Vorteil braucht es in der Tat nicht. Der Primus einer Klasse übertrifft den Ultimus s c h l e c h t h i n. Denn er übertrifft ihn nach Berücksichtigung a l l e r Vorzüge. Der Ultimus übertrifft den Primus i n e t w a, wenn er nur im Turnen eine halbe Note besser steht. Denn gewiß übertrifft er ihn dann nur unter Beiseitelassung aller anderen und unter Berücksichtigung eines einzigen Vorzuges. Aber das ist eben der Sinn des Ausdruckes, der jedem Scholastiker geläufig ist. Der w a h r e Scherz: Ein Quadratzoll Lüneburger Heide übertrifft das üppigste Tropental in etwa, beruht darauf. Denn jenen schmückt ein Heideblümchen, das diesem fehlt. Damit soll nicht angedeutet sein, daß der Berg, durch den unsere Heiligkeit die Heiligkeit Gottes in etwa übertrifft, ein kleiner Hügel sei. Nein, nein, es ist schon ein Gaurisankar. Aber d a s soll es heißen: Man muß alle unendlichen Vorzüge Gottes außer Acht lassen und nur den einen erwägen, der ihm in actu fehlt: dann und nur dann übertreffen wir ihn. Denn er „täte" bloß gern und spielend, was wir „tun". Er hat's unendlichfach in der Potenz, was uns in actu ziert. Das ist angesichts der furchtbaren Leiden, aus und auf denen unsere Heiligkeit erwächst, viel, ungeheuer viel, ein Gaurisankar an Größe. Das wird nur wenig und kommt in seiner eigentümlichen Größe gar

nicht zur Geltung, wenn man es schlechthin mit Gottes Heiligkeit vergleicht. Dann bleibt wohl der Gaurisankar, was er war; aber dann erinnert man sich, daß er auf unserer Erde steht, sich gleichsam von der Sohle des Abgrundes unserer Unvollkommenheit aus erhebt und deshalb selbst mit der Spitze noch unendlich tief unter der Sonne Gottes bleibt. Mag diese Vergleichsart auch die berechtigtere, ja die schlechthin einzig berechtigte sein. Berechtigt in etwa, nämlich zu einem besonderen Zweck, ist auch jene, welche bloß in etwa vergleicht, den Abgrund für einen Augenblick vergißt oder sich seine Sohle gleichsam zur Höhe Gottes emporgetragen denkt: dann kommt der Gaurisankar zur Geltung, dann erhebt sich — einseitig, aber nicht unwahr — unsere Heiligkeit hoch wie dieser Berg über Gottes Heiligkeit.

Dies Übertreffen ist auch kein bloßes Übertreffen „dem Scheine nach". Solches gibt es natürlich auch. Nämlich bei Schein-Vorzügen. So übertrifft der Heuchler bisweilen den Tugendhaften. Aber nie bei wirklichen Vorzügen. Der wirklich Tugendhafte übertrifft den zehnfach Tugendhafteren nie bloß dem Scheine nach, auch wenn er ihn nur um einen Grad in einer einzigen Tugend übertrifft. Denn sein Vorzug ist ein wirklicher, der wohl bloß ein Übertreffen unter einer noch so kleinen Rücksicht, aber niemals ein bloßes Schein-Übertreffen begründet. Das bleibt wahr, auch wenn der andere nicht nur zehn-, sondern hundert-, ja per impossibile unendlichfach tugendhafter wäre. Damit ist ein Bedenken Benz' (351) erledigt. Feckes (297) hat noch ein anderes. Ihm gegenüber sei wiederholt, daß Gott die gemischten Vollkommenheiten, wie z. B. die Keuschheit und eben auch unsere ganze versuchte Heiligkeit, nie in ihrer eigentümlichen Schönheit entfalten könnte, wenn er es nicht in uns Geschöpfen täte. Denn gewiß erkennten wir in der Anschauung Gottes, daß Gott die eigentümliche Schönheit der Keuschheit in uns erstrahlen lassen könnte, erkennten sogar seine die Keuschheit hoch übertreffende Geistigkeit, welche unreine Versuchungen bis auf ihre Wurzel, das Fleisch, ausschließt. Aber die eigentümliche Schönheit der Keuschheit selber bliebe ewig in Gottes Unendlichkeit so verschlossen, wie die eigentümliche Schönheit des Rot im Weiß des Sonnenlichtes unserm Auge verschlossen bliebe, falls sich dies Weiß sträubte, das in ihm enthaltene Rot zu entfalten und sich so in etwa durch das Rot zu übertreffen. Hat doch das entfaltete Rot Vorzüge, die nicht nur dem unentfalteten Rot des Weiß, sondern auch dem Weiß selber fehlen, wenigstens gleichsam actu und entfaltet fehlen.

Ach, das alles ist doch so klar. Gierens anerkennt es, indem er es sich zu eigen macht, Seitz sperrt es sogar; Stufler hätte es beanstanden müssen, wenn er es ablehnte. Gehört es doch zu den Fundamenten. Da hat nicht bloß Theologie etwas übersehen, da hat selbst Philosophie eine Lücke auszufüllen. Denn das Gesetz, daß sich Ursachen nicht in gleichen, wohl aber in mindern Wirkungen — wie zum Ersatz ihrer Minderwertigkeit — allemal in etwa übertreffen,

ist ein allgemeines Gesetz. Man nehme es mir doch nicht übel, daß ich darauf hingewiesen! Es nehme mir der Thomist Benz doch überhaupt das manche Neue nicht übel! Er vergesse nicht, daß gerade Thomas soviel Neues gebracht und es wie das selbstverständlichste Ding von der Welt vorgetragen hat. Tat ich etwas anders? O, man wolle doch Thomas nicht als Knauf der Entwicklung aufschrauben! Tragendes Fundament für den Weiterbau, nicht abschließender Knauf will selbst dieser Größte sein. Oder meint man, schon fertig zu sein?

3. Die Versuchungen Christi

Hier wäre ich am ehesten gezwungen, die Beweise des Buches zu wiederholen. Doch das geht nicht. Ich kann nur deutlichst nachweisen, daß diesen Beweisen nichts fehlt, wie Stufler (277) behauptet: „Weder Pesch (dem ich hier folge) noch der Verfasser haben genügend gezeigt, wie es innerlich möglich ist, daß eine Seele, die im unmittelbaren Besitze des höchsten, unendlichen Gutes ist, dasselbe nicht notwendig lieben müsse."

Ich antworte: Es ist genau so sicher, daß der unmittelbare Besitz Gottes (die Anschauung Gottes) die Seligen im Himmel zur Liebe Gottes und damit zur Liebe alles Guten nötigt, wie es sicher ist, daß dieser selbe Besitz Christus auf Erden zu beidem nicht nötigte, sondern frei ließ. Weshalb? Nun, weil beide Behauptungen gleich unmittelbar aus der gleichen Grundwahrheit über alle Willensfreiheit folgen: Wo nur Gutes lockt, da muß der Wille lieben; wo nur Böses abstößt, da muß der Wille hassen; wo beides geschieht, also sowohl Gutes lockt als auch Böses abstößt, da ist der Wille frei. Das einzige Beispiel des ersten Falles stellen die Seligen dar. Gott ist für sie ein Gut ohne Schatten des Übels. Sein Besitz bedeutet für sie eitel Glück und Seligkeit. Fordert doch sein Dienst nie das geringste Opfer von ihnen. War nun etwa Christi Gottesdienst auf Erden auch eitel Glück und Seligkeit für ihn? Ein nie erhörtes Leiden war er. Und Gott war infolge dieses mit seinem Besitz verbundenen Leidens durchaus kein Gut ohne Schatten des Übels für Christus, sondern eben jenes gemischte Gut des dritten Falles, das keineswegs zur Liebe nötigte, sondern zur Nicht-Liebe und damit zum Bösen frei ließ. Das ist der Sachverhalt. Und da soll „nicht genügend gezeigt sein", warum Christus nicht lieben mußte, die Seligen aber wohl, wenn dasselbe Prinzip, das Thomas und alle (außer den Skotisten) halten, beides: jene Freiheit und diese Unfreiheit zum Bösen, gleich unmittelbar dartut? Fürwahr, ich stehe und staune. Und ich bin geradezu sprachlos, wenn

Benz (353) schreibt: Um frei zum Bösen zu sein, mußte „der vernünftige Wille" Christi „in Gott oder einer göttlichen Anordnung ein Übel sehen können; das ist aber für den Gott Schauenden unmöglich". Aber, bitte, macht jene Schauung denn blind? Blind selbst für so leidvolle Anordnungen wie das Riesenleiden Christi? Insbesondere auch für das den so betonten „Willen" angehende Riesen-S e e l e n leiden Christi? Denn auch ein vernünftiger Wille, ja ein noch so erleuchteter Wille wertet Leiden als Leiden. Ich rede ad hominem; an sich besorgt ja das Werten wie das Schauen überhaupt nicht der Wille, sondern der Verstand.

Stufler war vorsichtig. Reinhold geht weiter. Er stellte klipp und klar die These auf: Christus war eines Wunsches nach Verbotenem unfähig. — Ich antworte: eines freien allerdings [4]; eines unfreien so wenig wie jeder Versuchte. Alle, die dies leugnen, alle auch, die mit Stufler und nach der früher herrschenden Ansicht Christus jede Freiheit zum Bösen abstreiten, streiten im Grunde jede Versuchung Christi ab, machen die in der Schrift berichteten Versuchungen zu einer Farce, die Predigt über die vorbildliche Art Christi, Versuchungen zu überwinden, zu einem Theater, genau so, als wenn sie die Schutzengel unserer Feldgrauen wegen ihres Mutes im Kugelregen priesen; denn genau so gefeit wie die Engel gegen Kugeln war dann Christus gegen Versuchungen. Sie reißen endlich Christi menschlicher Heiligkeit die schönste Perle aus der Krone. Unversuchte Heiligkeit übertrifft die göttliche in keiner Weise; versuchte übertrifft sie in etwa, und zwar in etwa unendlich, wenn sie wie die Heiligkeit des Gottmenschen unendlichen Wert hat. Weil dieser Vorzug versuchter vor unversuchter Heiligkeit übersehen worden ist, deshalb die Scheu der Theologen, Christus Versuchungen zuzuschreiben. Weil ich ihn nicht übersah, deshalb das entgegengesetzte Streben. Das ist e i n Grund, aber lange nicht der einzige, weshalb ich dem Erlöser die stärkeren und den Erlösten die schwächeren Versuchungen zuschreibe.

Mit diesem Hochmaß der Versuchungen Christi berühre ich einen weiteren Stein des Anstoßes für Reinhold. Dadurch soll ich die Gottheit Christi „so gut wie geleugnet haben". Aber es war nicht ganz korrekt zu verschweigen, daß es sich im allgemeinen ausdrücklich nicht um Versuchungen zu Sünden handele, sondern zu kleinsten Unvollkommenheiten, die freilich für Christus schlim-

[4] Nämlich weil Gott ihn vor jeder Sünde oder Unvollkommenheit schützte.

mer waren als Todsünden für uns. „Durch kein Stirnrunzeln jemals Ungeduld, durch kein Zucken jemals Heftigkeit, durch keinen Zug der Lippen jemals Weichlichkeit, bei keinem Bissen Sinnlichkeit, in keiner Müdigkeit Gedrücktheit, selbst Judas gegenüber immer himmlische Unbefangenheit, kurz in allen Gedanken, Worten und Werken das Bild verkörperter göttlicher Vollkommenheit äußerlich zu zeigen und innerlich zu sein, ohne daß auch nur wie durch Überraschung ein Hauch der Unvollkommenheit solche Vollkommenheit trübe: das geht sogar in einem gewöhnlichen Leben über die heroischesten Kämpfe der Heiligen hinaus. Das mußte das leiddurchwirkte, blutgetränkte, todbeherrschte Leben Jesu mit so furchtbaren Versuchungen erfüllen, daß wohl nur die Anschauung Gottes es verhinderte, wenn der starke Heiland nicht während seines ganzen Lebens Blut schwitzte, bei seinen Aposteln um Trost bat und im erschüttertsten Gebet, das je im Weltall erklang, um Abwendung eines Leidens bat, das er früher so heiß ersehnt hatte." („Leiden" 253.) Diese Zeichnung mag verfehlt sein. Ich kann sie in Kürze nicht begründen. Aber ich bitte alle Leser: Liegt eine Spur von Leugnung der Gottheit Christi darin? — Hl. Matthäus, freue dich, daß du nicht Thomas Molina heißest! Wegen deines Versuchungsberichtes, in dem du den Sohn Gottes von Teufelshänden entführen und zur denkbar gräßlichsten Versuchung, zu welcher höchstens noch der Antichrist versucht werden wird, versuchen lässest, wärest du weit, weit eher noch als ich bei meinem verehrten Opponenten in den Geruch gekommen, die Gottheit Christi zu leugnen!

Doch Scherz beiseite! Wieviel tröstende und werbende Kraft haben dem Beispiel der Heiligen nicht diese in die Wolken gezeichneten Heiligenbilder geraubt! Gott Dank, daß diese Literaturgattung als das gilt, was sie immer war, als Kitsch. Eine ähnliche Klage über die fehlende tröstende und werbende Kraft des Beispiels führt ein Rezensent des Buches auch über die gewöhnlichen Christusdarstellungen. Denn schließlich sind nicht die Leiden, sondern die Versuchungen infolge der Leiden das Wichtigste, des Beispieles Bedürftigste, in einem Wort das Menschlichste im Menschenleben. Und in diesem Menschlichsten läßt uns der Menschensohn im Stiche, wenn Christus keine Versuchungen hatte, die ihn auch wirklich versuchten, deren Zischen er fürchtete, deren Biß ihm, soweit an ihm war und der Vater nicht wie mit ausgebreiteten Armen hinter dem gefährdeten Kinde herging, den Tod bringen konnte. Der Apostel sagt zwar, der Menschensohn sei den Menschen in allem gleich geworden „usque ad peccatum, bis an die S ü n d e". Diese Darsteller wissen es besser, sie machen schon vor der V e r s u c h u n g halt. Christus selber hat bezeugt, daß er das

„Gebot" des Vaters zu sterben erfüllen könne und nicht erfüllen könne, also frei sei, ein Gebot zu halten oder nicht, d. h. zu sündigen. Jene Darsteller vertragen diese Erniedrigung nicht, sind wie überstrenge Zeremonienmeister, die ängstlicher auf die Ehre des Hauses bedacht sind als der Chef desselben, ja meinen, diesem Vorhaltungen machen zu müssen. Zum Verdienst gehört de fide die Freiheit des Guten. Für Christus machen sie eine Ausnahme[5]. Zwei weitere Ausnahmen brauchen sie, um erstens die Anschauung Gottes mit dem menschlichen Körper und mit den Leiden zu reimen und dann wieder die Leiden ihrer versuchenden Kraft zu berauben (siehe „Leiden" S. 252). Sie lassen also wohl Christus die rasendsten Qualen dulden, aber ohne die geringste innere Regung zur Ungeduld; lassen ihn wohl alle Gemeinheiten des Verräters durchschauen, aber ohne Spur einer Anwandlung von Zorn oder Verachtung! O, diese verdrehten Christusbilder! Posenhaft himmelnden Barockheiligen gleichen sie ohne Wahrheit und Ehrlichkeit. Weichliche Renaissancebilder sind es, die, bewußt freilich der Liebe, unterbewußt aber einem ähnlichen Zuge ihr Dasein verdanken wie jener, der die blutüberströmten alten Kruzifixe aus den Kirchen verbannt und durch Adoniskörper ersetzt hat, die nur wie zum Zierat verwundet scheinen. Wenn sie ihr Ziel, einen herrlicheren Christus zu erstellen, wenigstens noch erreichten! Aber das ist es gerade: dieser in die Wolken gezeichnete Christus ist nicht größer, sondern unsagbar viel kleiner. Denn größer ist der von dem Boden unserer leid- und kampfvollen Erde bis in die Wolken aufragende, als ein in hohen Wolken schwebender Christus. Und größer hat noch keiner gerade Christi Heiligkeit zeichnen können, als der, welcher sich sagen lassen mußte, er habe die Gottheit Christi so gut wie geleugnet, weil er seine Heiligkeit bis zum Blutschweiß mit Versuchungen ringen läßt, um sie dann in etwa

[5] Unser Gutes muß frei sein, um verdienstlich zu sein, und zwar das Gute, genauer das sittlich Gute selber. Damit aber dies frei sei, muß einer auch sittlich Böses tun können, oder er muß frei zum Bösen sein. Denn es bleibt dabei: Wer nichts Böses tun kann, tut das Gute selber nicht frei. Tut höchstens etwas für das Gute Belanglose an oder bei seinem Akte frei. So Gott, so die Seligen, so nach den Gegnern auch Christus. Christus war nach ihnen auf die höchste Vollkommenheit all seines Tuns wie Lassens festgelegt. Die stand nie zur Wahl, war also nie frei. Wie konnte er trotzdem verdienen? Nun eben durch eine Ausnahme. Doch das ist das schlimmste nicht. Schlimmer ist, daß diese Ausnahme widernatürlich und darum unmöglich war. Denn das, was einer notwendig und nicht frei tut, das tut nicht eigentlich er; das tut ein anderer durch ihn. So der Uhrmacher durch die Uhr. Für das verdient er keine Strafe, aber auch keinen Lohn. Das ist ganz außerhalb seiner sittlichen Verantwortung. Das wissen alle, so daß alle, selbst wenn sie die Uhr loben oder tadeln, sie mit beidem auf den Uhrmacher zielen. Und den Lohn oder Preis zahlen sie erst recht dem Uhrmacher. Wie da Benz (352) behaupten mag: „Daß ohne Freiheit zum Bösen kein Verdienst möglich sei, ist weder durch innere noch durch äußere Gründe bewiesen", ist mir ein Rätsel. Einen der inneren Gründe brachte ich gerade. Tiefer ausgebaut heißt er so: Wie einer nur eigene, nicht fremde Ware für Preis verkaufen kann, so kann er auch nur mit eigener, nicht mit fremder Arbeit oder Leistung Lohn verdienen. Denn was ist Lohn anders als der Name des Preises für gleichsam verkaufte Arbeit und Leistung? Eigen aber, vor allem Gott gegenüber, ist nur, was ich frei tue. Denn das allein tue (Gott gegenüber allerdings in stark abgeschwächtem Grade) eigentlich ich, wie bereits ausgeführt. Das ist ein weiterer oder doch der vertiefte eine innere Grund. Und nun die äußeren Gründe? Da ist zunächst die allgemeine Menschheits-Überzeugung: nach ihr gibt es so wenig Verantwortung im Guten wie im Bösen ohne Freiheit. Und dann die Lehre unserer heiligen Kirche. Denn wenn die Kirche definiert, daß nur freies sittlich Gutes verdienstlich sei, dann wäre es schlecht und recht ein Advokatenkniff schlimmster Sorte, zu antworten: Ganz recht: der sittlich gute Akt muß frei sein; aber es braucht beileibe nicht das sittlich Gute selber daran frei zu sein, es genügt vollständig, daß etwas für das sittlich Gute Belangloses daran frei sei.

unendlich über die dreimal heilige Heiligkeit Gottes selber emporzutragen, ja, sie im ganzen, d. h. nach Abwägung aller Vor- und Nachteile an Wert der unerschaffenen innergöttlichen Heiligkeit gleichzustellen, sie zum Ziel des Zieles der Schöpfung, zum Alpha und Omega des Gottmenschen zu erheben. Das, sage ich, konnte kein anderer; das, sage ich, tat vor mir nie ein anderer. Mit dem Satz: „Es sollte die Heiligkeit, mit der Gott litt, stritt und starb, der anderen Heiligkeit, mit der er kein einziges Leiden ertragen, keinen einzigen Sieg errungen und den Tod nicht erduldet hatte, vollständig an Wert gleich sein", hat noch keiner die Betrachtung der gottmenschlichen Heiligkeit seines Heilandes beschlossen. Er konnte es nicht. Der Hebel fehlte, der tief drunten ansetzte, um in schier unendlich hohem Schwunge Christus, sein Leiden und seine Heiligkeit emporzutragen [6].

4. Die Kargheit der helfenden Gnade Christi

Stufler (277) bezeichnet es „als eine Übertreibung", daß ich Christus, der am reichsten an allen anderen Gnaden war, an helfender Gnade „am ärmsten" nenne. — Aber bitte, an welcher helfenden Gnade? Die Ölberggnade war sicher eine äußerst große helfende Gnade und widerspricht doch in keiner Weise jener von mir behaupteten äußersten Armut. Denn sie war eine frei errungene Gnade. An solchen frei errungenen Gnaden des Beistandes mochte Christus sogar am reichsten sein. Ich möchte es gerne annehmen. Besteht doch für diese der Grund nicht, der für jede unfrei und ohne unser Zutun gewährte Gnade des Beistandes vorliegt: Hilfe nämlich mindert Sieg wie Verdienst. Dagegen ist frei errungene Hilfe der gleichsam im voraus frei errungene halbe Sieg. („Leiden" 520.) — Doch selbst an unfrei gewährten Gnaden des Beistandes konnte Christus der reichste sein ohne Widerspruch mit meiner These, daß er der ärmste war. Ich behaupte das nicht als Tatsache — im Gegenteil —, aber als Möglichkeit. Warum? Weil jenes Maß der Armut deutlichst relativ gemeint war. Relativ zur Zahl und Größe der Versuchungen einerseits und der verlangten Heiligkeit anderseits. Oder kann einer im Ernste glauben, ich habe Christus weniger Gnaden zuerkannt als einem Kinde, das nur eine einzige Versuchung zum Naschen überwand und dann starb? Ausdrücklich heißt es (260): „Der Vater entzog dem Sohne an Gnaden, was er ihm entziehen konnte." Logik ergibt: Was er also nicht entziehen konnte, das gab er ihm; war strenger verpflichtet, es ihm als irgend einem andern zu geben.

Benz (353) geht weiter, er tut so, als wenn ich Christus alle Gnaden des Beistandes abspräche, und hat dann natürlich leichtes Spiel. Ferner begeht er denselben Irrtum, dem auch Gierens (30) in folgenden Sätzen verfällt: „Das

[6] Gerade weil ich die Heiligkeit Christi so über alles hoch erhebe, ist mir eine nur lose mit dem Vorstehenden zusammenhängende Bemerkung Gierens' (30) peinlicher als manche größere Ausstellung. Er meint, der tiefste Grund für die Unsündlichkeit Christi fehle bei mir, nämlich seine hypostatische Union, kraft deren die göttliche Person tat, was die menschliche Natur tat, also sündigte, wenn diese sündigte. Stimmt das? Aber Seite 246 steht doch wörtlich: „Ja, da nicht die Naturen handeln, sondern alle Handlungen Handlungen der Person sind, so war eine Sünde der menschlichen Natur so unmöglich wie eine Sünde der göttlichen Person." Schärfer läßt sich der Gedanke wohl nicht fassen. Bei Gierens ist die Fassung weniger scharf.

Prinzip von der verdienstmindernden Wirkung der Gnaden des Beistandes ist trügerisch. Zwar ist es wahr, daß ich von einer erfolgten (!) Leistung der einen Kraft um so weniger zuteilen kann, je mehr ich der andern zuerkannte; aber wenn der Mensch vor der Tat (!) steht, so wird er nicht um so weniger seine eigene Kraft anspornen, je mehr Gnade er erhält, sondern" um so mehr. Ganz recht. Aber ich stelle als einzige Antwort die erstaunte Frage: Wenn wir Christi Taten bewerten, haben wir dann den ersten Fall vor uns, d. h., stehen wir bereits erfolgten Taten gegenüber oder stehen wir erst noch vor den späteren Taten eines Menschen? Ich denke, es handelt sich um erfolgte Taten, und ich hatte also vollkommen recht, wenn ich diese Christus um so höher anrechnete, je weniger fremde Hilfe er hatte.

Darf ich abschließend bemerken, daß andere Kritiker ausgerechnet den ganzen die drei letzten Nummern behandelnden Fragenkomplex um die Versuchungen herum als eine Befreiung aus alten beengenden Halbheiten begrüßt haben? Einer gar das Kapitel über die Versuchungen als ein Musterbeispiel klarer und klärender Darstellung anführte? „Vieles, was da und dort in der theologischen Literatur zerstreut liegt, ist hier zu einem festen Bau verbunden; was mancher nur schüchtern zu vermuten sich getraute, ist hier frisch herausgesagt. Und manches, ja manches erschreckt den Theologen; so gewagt und neu scheint es zuerst. Da nimmt man unwillkürlich eine Dogmatik her und vergleicht — und sagt: Er hat doch recht. (Cfr die Versuchungen Christi!) Er unterscheidet, er erklärt besser als das Lehrbuch" (O. Winder O. M. Cap. im „Tiroler Anzeiger" vom 28. III. 30.).

5. Die Unmöglichkeit sühneloser Verzeihung

Stuflers Kritik und noch weit mehr seine Person in allen Ehren! Aber hier bei Behandlung einer These, die sich gegen alle richtet, da wird er ein klein wenig — wie soll ich sagen? — diplomatisch. Er drückt sich — Verzeihung! — an der Kraft der Argumente vorbei. Der erste Beweis lautet kurz: Der beleidigte König und Gesetzgeber eines Staates kann sühnelos verzeihen oder begnaden in allen Fällen außer einem, nämlich wenn der Zweck des Staates — das allgemeine Wohl (Sicherheit) — gefährdet würde. Diesen Obersatz wird Stufler nicht anrühren. Er stammt vom hl. Thomas. Den Untersatz kann er auch nicht angreifen. Der ist evident: Durch eine einzige sühnelos verziehene Todsünde würde der Zweck des Gottesstaates der Schöpfung nicht nur gefährdet, nicht nur vernichtet, sondern ins Gegenteil verkehrt. Denn die eine Todsünde ent-

ehrte Gott unendlich; alle guten Werke der Heiligen eine ganze Ewigkeit hindurch ehren Gott nur endlich. Es wäre also ein unendliches Plus an Schmach das Resultat der ganzen Schöpfung. Demnach steht fest, daß nach Thomas' eigenem Obersatz für Gott, den König und Gesetzgeber des Schöpfungsstaates, eben jener einzige Ausnahmefall vorliegt, in dem sühnelose Verzeihung nicht erlaubt ist. Der tiefere Grund des Unterschiedes liegt darin, daß ein gewöhnlicher Staat das Wohl der Untertanen, der Gottesstaat der Schöpfung aber die Ehre des göttlichen Oberhauptes zum Ziele hat. Und der noch tiefere liegt in dem Unterschied des Größenverhältnisses: dort ist die Gesamtheit der Untertanen das weit Größere, hier dagegen das göttliche Oberhaupt.

Warum bringt Stufler diesen Beweis nicht annähernd in dieser Form? Oder falls er das nicht wollte: warum macht er aus dem „unendlichen Plus an Schmach" bloß ein „Defizit an Ehre"? Und aus „dem nicht nur gefährdeten, nicht nur vernichteten, sondern ins Gegenteil verkehrten Zweck" bloß „einen zum Teil vereitelten Zweck"? Auch der zweite Beweis wäre einer Erwähnung vielleicht nicht unwert gewesen: Wohl kann ein höheres Gesetz, z. B. das der Nächstenliebe, Ausnahmen von einem niederen Gesetze, z. B. der Meßpflicht am Sonntage, gestatten, nie aber umgekehrt. Welches Gesetz ist aber dann ohne jede mögliche Ausnahme? Das höchste von allen, das gleichsam als Ziel über der ganzen Schöpfung steht: Alles zur Ehre Gottes. Denn es gibt kein höheres, das Ausnahmen gestattete.

Und selbst die beigefügte Bestätigung aus der Tatsache, daß Gott sogar jetzt, wo infolge der „überreichen" Sühne Christi eine Schädigung der Ehre Gottes wenigstens im ganzen ausgeschlossen ist, dennoch nie und in keinem Falle sühnelos verzeiht, ja lieber die unerschöpfte und ewig unerschöpfliche Sühne seines Sohnes brach liegen läßt, als daß er auch nur eine einzige Ausnahme zu Gunsten auch nur eines einzigen ungetauften Kindes besonders frommer Eltern macht, während er Scheusalen der Menschheit, die sich im letzten Augenblick durch einen Reueakt die Sühne Christi zueignen, ein Leben der Schande und Schandtaten vergibt: — ich bitte alle — ist diese Bestätigung wirklich „ganz falsch" und keinen Pfifferling wert? Wären alle Hauptbeweise theologischer Thesen so beweisend wie das, was ich bloß eine „Bestätigung" nenne, dann stände es besser um manche theologische Ansicht! „Ganz falsch" ist

nicht einmal der von Stufler herausgegriffene Satz, dem eigentlich jenes Epitheton ornans gilt: „Wenn Gott nichts (!) sühnelos verzeihen wollte, obwohl er (nach den Gegnern) alles sühnelos verzeihen könnte, so hörte nicht bloß die unendliche, sondern jede Barmherzigkeit auf" („Leiden" 345). Wer allen Armen einer Stadt helfen könnte und keinem hülfe, wäre der wirklich noch im geringsten barmherzig, geschweige unendlich barmherzig? Was Stufler hiergegen über die reale Einheit von Gerechtigkeit und Barmherzigkeit in Gott sagt, steht im „Leiden" in anderm Zusammenhang Seite 458. Was es hier zu bedeuten hat, verstehe ich beim besten Willen nicht. Denn wenn beide Tugenden in Gott auch eins sind, dies eine sich aber nie verzeihend — nämlich ohne Sühne trotz der größten Möglichkeit so zu verzeihen — zeigt, sondern selbst in Fällen wie dem angeführten Falle eines ungetauften Kindes besonders frommer Eltern strafend erweist: dann ist dies eine in der Form, die wir Barmherzigkeit heißen, eben faktisch und praktisch wie nicht vorhanden, während es in der andern Form, die wir „Gerechtigkeit" nennen, sich alles „bis zum letzten Heller" bezahlen läßt.

Feckes (298) tritt dafür ein, daß Privatoffenbarungen — ich hatte erwähnt, daß Katharina Emmerich mich auf den Irrtum der Theologen gebracht[7] — „in keiner, auch nicht in anregender Weise verwendet werden sollten". Darf ich fragen, wozu denn Gott einem Bauernmädchen überhaupt Offenbarungen über Irrtümer der Theologen gibt? Ich denke für die Theologen und nicht für das Bauernmädchen. Man kann einwenden, die angezogene Offenbarung sei nicht sicher, ich meine menschlich sicher, eine Offenbarung. Das stimmt. Denn dann hätte jeder, auch ohne Vorstellung durch die Kirche, sie genau so zu glauben, wie die Apostel die ebenfalls nicht vorgestellte, im Gegenteil von der damaligen Kirche heftigst bekämpfte Offenbarung Christi glauben mußten. Denn es ist nie erlaubt, Gott, mag er nun durch Jesus von Nazareth oder eine Begnadete oder selbst durch den Esel Balaams reden, den Glauben zu verweigern. Allerdings dürfte auch dann eine solche Offenbarung nicht der von der Kirche vorgestellten Offenbarung eingefügt und deshalb auch nicht in die Theologie aufgenommen werden. Denn die Theologie ist nun einmal entwickelte Volloffenbarung

[7] Eine heute lebende Begnadete bestätigte: „Ja, die Theologen irren (in der Sühnefrage); sie erkennen die Größe der Sünde nicht."

Christi und keiner noch so wahren andern Offenbarung. Das stimmt also. Aber warum sie z. B. nicht als Bestätigung Verwendung finden könnte, ist bereits schwer einzusehen. Verwenden wir doch Juden und Heiden und sogar Neuheiden, ganz abgesehen von den reinen Vernunftbeweisen unserer Dogmatiken, zu Bestätigungen. Doch der Fall liegt ja nicht vor. Privatoffenbarungen, die dies sicher sind, gibt es bestimmt sehr wenige. Aber wenn sie es bloß wahrscheinlich sind, liegt dann nicht doch würdiger — wer weiß? — pflichtgemäßer Anlaß vor, wenigstens zu untersuchen, ob sie recht haben? Waren sie der Kirche nicht Anlaß zu viel Wichtigerem als zu solchen Untersuchungen? Man denke an Fronleichnam, die Herz-Jesu-Andacht, die Weihe der Welt an dieses Herz! Bin ich übrigens der erste und einzige, der Privatoffenbarungen benutzte? Pesch (Prael. dogm. t. IX. n. 605.) verwendet sie nicht bloß als Anlaß zu einer Untersuchung, auch nicht einmal bloß zu einer Bestätigung, sondern um einen Begriff vom Fegfeuer zu geben. Wahrlich, ich weiß nicht, ob ich irre, aber ich frage mich, ob wir nicht viel Segen gerade für die Kernfragen der Theologie verlieren durch die geringe Geneigtheit, an Wunder und Offenbarungen zu glauben, die über das Urchristentum hinaus, — vor allem bis in unsere Tage reichen? Liegt darin nicht ein klein wenig Mangel an kindlichem Glauben? Müssen wir uns nicht im Ernste fragen, ob wir nicht auch einst Christus gegenüber gar zu kritisch gewesen wären? Weiß man, daß Katharina Emmerich dies (von ihrer Zeit wenigstens) in einer Schärfe behauptet, daß ich ihre Worte nicht zu wiederholen wage? Man verzeihe, wenn ich irre. Aber ich hielt die Sache für zu ernst, um zu schweigen.

6. Das Ziel von Schöpfer und Geschöpf

Als Ziel des Schöpfers stelle ich die Mitteilung Gottes an uns auf. Das tun nicht alle. Als Ziel des Geschöpfes nenne ich die Ehre Gottes. Das tun so gut wie alle. Wir haben also einen der zahlreichen Fälle vor uns, in denen das Ziel des Werkes (finis operis) vom Ziele des Werkmeisters (finis operantis) verschieden ist. Das beanstandet Stufler (277 f.) als unrichtig: „Schöpfer und Schöpfung haben vielmehr ein und dasselbe Ziel, aber unter verschiedener Rücksicht". Etwas weiter betont Stufler, daß dies eine Ziel Gott sein müsse.

Als einzige Antwort sei die erstaunte Frage gestattet: Ist denn etwa nach mir nicht Gott das eine Ziel für Schöpfer und Geschöpf, und zwar unter verschiedener Rücksicht? Ziel des Schöpfers ist Gott unter Rücksicht der Mitteilung an uns, oder als ein an uns mitzuteilender, und Ziel des Geschöpfes ist Gott unter der Rücksicht der Ehre, oder als ein von uns zu ehrender. Wenn Stufler noch wenigstens die Rücksichten selber als verkehrt bezeichnet hätte! Wenn er etwa geleugnet hätte, daß Gott unter Rücksicht der Mitteilung sein eigenes Ziel bei der Erschaffung gewesen sei! Aber im Gegenteil, daß Gott „kein anderes Ziel habe als von seiner Güte und Vollkommenheit nach außen mitzuteilen", wird mit ausdrücklichen Worten bestätigt. Und ebenfalls, daß das Geschöpf Gottes Ehre zum Ziele habe, steht mit dürren Worten zugegeben: „Die Ehre Gottes ist der finis quo der Geschöpfe". Denn wer behauptet, Gottes Ehre sei der „finis quo" oder „das Ziel, insofern" es erstrebt wird, oder noch deutlicher, die Rücksicht, unter der es erstrebt wird, der behauptet, daß „Gott unter Rücksicht seiner Ehre" das g a n z e Ziel des Geschöpfes sei.

Damit könnte ich mich zufrieden geben. Stufler gibt alles zu, was ich aufgestellt. Leider widerruft er die Ehre Gottes als Ziel und setzt an ihre Stelle die „Verähnlichung mit Gott", oder was auf dasselbe hinauskommt, „von Gott Gutes zu empfangen, an seiner Güte und Vollkommenheit teilzunehmen". Denn, meint er, „die Verherrlichung Gottes ist etwas Geschaffenes und kann darum ebenso wenig der primäre Zweck des Schöpfers wie des Geschöpfes sein".

Aber stehen damit nicht alle Katechismen der Erde in ihrer ersten und wichtigsten Antwort als des Irrtums bezichtigt da? Liegen da nicht die Exerzitien des eigenen Ordensvaters Stuflers, des Fundamentes beraubt, am Boden? — Aber die Ehre und Verherrlichung Gottes ist doch etwas Geschaffenes, wirft Stufler ein. — Gewiß, aber ist die Verähnlichung mit Gott nicht ebenfalls etwas Geschaffenes? Sie besteht ja aus lauter geschaffenen Gütern und Vorzügen. Doch das war die eigentliche Antwort nicht, sondern mehr argumentum ad hominem. Wer Gottes Ehre „Ziel des Geschöpfes" nennt, drückt der Einfachheit halber freilich nur die Rücksicht aus, unter der Gott Ziel ist, meint aber das g a n z e Ziel, nämlich Gott unter Rücksicht der Ehre. Ganz wie Stufler ja auch unter „Verähnlichung mit Gott" nur die Rücksicht ausdrückt, aber dennoch „Gott unter der Rücksicht unserer Verähnlichung mit ihm", also das

ganze Ziel meint. Und dies ganze Ziel ist wahrlich nicht erschaffen.

So stehen wir denn vor der eigenartigen Tatsache, daß Stufler die Mitteilung Gottes, die ich gegen viele behaupte, als Ziel billigt; die Ehre Gottes aber, die ich mit allen behaupte, einmal zwar billigt, das andere Mal aber ablehnt und durch die Verähnlichung ersetzt. Daß das der Überlieferung halber nicht geht, deutete ich schon an. Aber auch innerlich ist Verähnlichung mit Gott, ohne ihr in jedem Sinne die Würde eines Zieles absprechen zu wollen, wahrlich nicht das dem natürlichen, geraden Denken sich bietende und vor allem das praktisch benötigte Ziel. Warum? Nun weil es zu allergrößten Teilen passiver Natur [8] ist und nichts als die Kehrseite der aktiven Mitteilungen Gottes darstellt. Vom Baumeister sage ich, er habe das Bauen des Hauses zum Ziel; aber vom Hause sage ich dann nicht noch obendrein, es habe das Gebautwerden zum Ziel. Passive Ziele ersparen wir uns zu erwähnen. So selbstverständlich und so überflüssig sind sie. Wir brauchen theoretisch wie vor allem praktisch ein aktives Ziel. Und das ist die Verherrlichung Gottes. Die umspannt genauestens den aktiven Teil der Verähnlichung. Belassen wir es dabei! Erkennen wir dankbar an, daß der Glaube, der die Verherrlichung und nicht die Verähnlichung als Ziel des Geschöpfes und in einem besonderen Sinne des Menschen aufstellte, ohne „Wissenschaft" der Wissenschaft weit voraus war!

Auch Benz (354) leugnet, daß die Ehre Gottes Ziel sein könne, weil dann Gott nicht mehr Ziel sei. Ich erschrak, als ich das las, und ich fragte mich, ob's am Ende noch mehr gebe, die so dächten und meine zuversichtliche Behauptung, alle bekennten sich zur Ehre Gottes als Ziel, falsch sei. Doch das kann nicht sein. Die Begründung ist gar zu verkehrt: „Gott unter Rücksicht der Ehre" ist ja das ganze gemeinte Ziel. Aber d a s scheint mir berechtigt und nötig, alle zu bitten, die etwa diesen Irrtum teilen, ihn doch in Vorlesungen wie Büchern zu korrigieren. Er klagt ja — abgesehen von der unmöglichen Begründung — die dem Volke von allen Kanzeln vorgetragene Lehre des Irrtums in Glaubenssachen an. Benz beruft sich zum Überfluß auf Thomas. Aber der lehrt doch an der zitierten Stelle (1. q. 65. a. 2.) ganz richtig, daß die repraesentatio „a d g l o r i a m" das Ziel der Schöpfung und die gloria selber das Ziel, das zusetzliche Ziel der vernünftigen Schöpfung als solcher

[8] Die synonymen Ausdrücke „empfangen" und „an Gottes Vollkommenheit teilnehmen" entbehren noch deutlicher des aktiven Charakters.

sei. Ja, da die Schöpfung wegen der vernünftigen Geschöpfe da ist, hat sie deren Ziel, also die gloria selber, zum übergeordneten und somit zum eigentlichen oder letzten Ziele, von dem hier die Rede ist. Wie mag man überhaupt bei der repraesentatio, der Darstellung Gottes und göttlicher Größe als Ziel, ich meine, als letztem Ziele stehen bleiben? Diese Darstellung heißt freilich auch „gloria". Es ist die bekannte „gloria objectiva". Besser hieße sie „causativa". Denn sie „verursacht" die eigentliche gloria und trägt deshalb metaphorisch ihren Namen. Aber diese kausative gloria ist nie selber Ziel, sondern hat ihrerseits die eigentliche gloria in allen Fällen zum (übergeordneten) Ziele. Soll doch jene diese verursachen, ist auf diese angelegt, führte sonst ihren Namen, der die Ursache nach der Wirkung benennt, zu Unrecht. — Warum ich sie dennoch ablehne, ich meine, als Ziel des Schöpfers ablehne? Nun weil es mir als Gipfel des Irrtums vorkommt, dem All, das, weil All, an sich nicht empfangen, sondern nur mitteilen kann, und, weil seine Natur entsprechend die Tugend der Mitteilsamkeit, die Liebe, ist, nur mitteilen will, ein Ziel zuzuschreiben, das zu bekommen sucht, nämlich Ehre, anstatt eben mitzuteilen, um mitzuteilen. Wahrlich, Mutterliebe handelt weniger selbstsüchtig. Die macht freilich auch dem Kinde ihre Ehre zur Pflicht [9], sucht jedoch keineswegs diese Ehre als Ziel ihrer Mitteilungen, sondern leistet diese aus dem Drang der Mitteilsamkeit heraus, den man „Liebe" nennt, zu keinem andern Ziele, als um eben mitzuteilen.

Ach, die ganze Ziellehre war an sich so einfach! Man hätte sie bloß nach dem Beispiel der Mutter vortragen sollen! Dann kamen allerdings zwei Ziele heraus: eins für den Schöpfer und eins für die Schöpfung. Doch das ist ja der gewöhnliche Fall. Daß die Ziele des Werkmeisters und des Werkes übereinstimmen, ist ja direkt Ausnahme. Weshalb muß denn ausgerechnet in der Zielfrage, die uns beschäftigt, die Ausnahme statt der Regel herrschen? — Nein, nein, die Theologie ist noch nicht fertig. Gott hat auch unserer Zeit noch einiges aufgespart. Seien wir ihm nicht gram darob!

7. Strafe für Unvollkommenheiten

Bis in die Anmerkungen hinein verfolgt mich das scharfe Auge des Dogmatikers. So ist's recht. Keine Schonung für Irrtümer, am wenigsten in Glaubenssachen! Nur müssen es auch Irrtümer sein. Wo aber liegt in folgendem Gedankengang der Irrtum? Absolut Böses verdient absolut Böses als Strafe, wobei

[9] Weshalb diese „Pflicht" beim Geschöpfe die Würde des Zieles erhielt, siehe „Leiden" 551.

ich einmal moralisch, einmal physisch Böses meine. Relativ Böses verdient relativ Böses als Strafe. Nun aber sind die Unvollkommenheiten etwas relativ Böses, d. h. etwas Gutes, das aber besser sein sollte. Daher verdienen sie nicht etwa keine Strafe; das wäre unlogisch. Vielmehr verdienen sie, weil selber relativ böse, relativ Böses als Strafe, d. h. ein Gut, ein Glück, das aber besser und größer sein sollte. Stimmt's oder stimmt's nicht? Welches aber ist dies Glück, das besser und größer sein sollte? Das letzte Stadium des Fegfeuers, die frohe Sehnsucht und die sehnsuchtsvolle Freude unmittelbar vor der Himmelstür. Die ist ein riesengroßes Glück, vergleichbar der Freude von Kindern, einige Augenblicke bevor die Türe zum Weihnachtsbaum sich öffnet. Die ist insofern Strafe, als sie noch größer sein sollte. Und obendrein eine sehr entsprechende Strafe, weil Unvollkommenheiten immer ein weniger heißes Verlangen nach dem Himmel bezeugen und darum auch sehr geeignet durch eine Verzögerung desselben wettgemacht werden. Man wende auch nicht ein, der geringere Himmelslohn sei Strafe genug! Nein, der Himmel ist in keiner Weise Strafe. Auch entspricht sein geringerer Lohn wohl dem geringeren Werte, wie ihn auch ganz vollkommene Werke haben können, nicht aber dem mangelhaften und eben durch diese Mangelhaftigkeit herabgedrückten Werte unvollkommener Akte. — Ich frage: Ist diese bloß als „wahrscheinlich" vorgebrachte Ansicht wirklich, wie Stufler (276) meint, „ganz falsch"?

8. Die Erbsünde

O, diese landläufige Erklärung der Erbsünde! Wenn ihre Vertreter doch die Schwäche dieser Erklärung erkennten! Daß sie wasserklar ist und deshalb das Geheimnis der Erbsünde im Grunde leugnet, ist noch das Erträglichste daran („Leiden" 404). Aber schon, daß sie eine Sünde ohne Freiheit aufstellt, geht über alles erträgliche Maß hinaus. Denn eine Sünde ohne Freiheit ist eine Sünde ohne Sündhaftigkeit! Also keine Sünde, sondern ein Widerspruch. So muß einer die Erbsünde nicht bloß getan, sondern sogar frei getan haben, um sie überhaupt zu haben. Und auch an dem folgenden Gedanken, welcher die Erbsünde, so wie sie gewöhnlich erklärt wird, „himmelschreiender Ungerechtigkeit" anklagt, kommt man nur mit Stillschweigen vorbei: „Gewiß ist der Mangel (der durch Adams Tat geraubten heiligmachenden Gnade, in dem allein die Erbsünde bestehen soll) besonders groß, ja groß wie die Anschauung Gottes, die das Kind dadurch verliert. Und deshalb ist gerade dieser Mangel ein besonders großes, ja ein unendliches Übel für das Kind. Aber wie gerade er Sünde für das Kind sei, ist schwer zu verstehen. Auch dann nicht, wenn man ihn auf die Sünde der Stammeltern zurückführt. Im

Gegenteil könnte man der Meinung sein, gerade wenn er auf eine Sünde der Eltern zurückgeht, dann sei wohl diese Sünde der Eltern an ihrem Kinde himmelschreiend, aber das ohnehin schon so furchtbar gestrafte Kind wegen der an ihm begangenen Sünde auch noch einer Sünde, und zwar eben dieser an ihm begangenen himmelschreienden Sünde schuldig finden, das sei ein neues himmelschreiendes Verbrechen" („Leiden" 402).

Wahrlich, da hätte die Kritik gerade für die neue Erklärung der Erbsünde doppelt Grund gehabt, die Mahnung des bereits zitierten Kapuziners (siehe oben S. 19) zu beachten: „Ich wünsche nur, daß die Theologen sich mit den einzelnen Behauptungen des Buches ernstlich befassen, sie nicht mit ein paar Worten abtun, sondern reiflich studieren, das Für und Wider gewissenhaft erwägen und dann in edler Weise den unbekannten Verfasser zur Fehde herausfordern, damit er sich noch klarer ausdrücke und noch mehr Beweise erbringe." Wie gerne hätte ich das auch hier getan! Leider versagt gerade in der so klärungsbedürftigen Erbsünde Stuflers Kritik (280 ff.) als Grundlage solcher Klärung. So kraß sind seine Mißverständnisse.

Wo z. B. steht der von Stufler mir zugeschriebene Gedanke: Weil die Kinder Adams, vor dieselbe Wahl wie ihr Vater gestellt, auch wie dieser gewählt hätten, deshalb sind sie in der Erbsünde? Stufler behandelt diesen Satz als Irrlehre, er hätte ihn als Blödsinn charakterisieren können. Und wo steht, daß die „Eltern vor dem Sündenfall den freien Willen ihrer Kinder direkt seelisch so beeinflussen, daß sie nicht bloß unfehlbar sich ihrem Willen anschlossen, sondern selbst durch Gottes Allmacht nicht daran hätten gehindert werden können"? Was Gott nicht hindern konnte, steht Seite 397 des Buches. Da heißt es: „Die Wahrheit: Teile tun frei, was das Ganze frei tut, ist eine in den Begriffen von Teil und Ganzes liegende oder metaphysische Wahrheit, von der selbst die Allmacht Gottes keine Ausnahme bewirken kann." Man wird traurig, wenn daraus gemacht wird: Gott konnte nicht, was Adam konnte. Der erste wie der zweite Blödsinn liegen mir meilenfern. Wohl benutze ich neben drei andern Beweisen dafür, daß wir Teile, wahre Teile, und zwar bis auf die Freiheit Teile Adams waren, den Gedanken: wir hätten ja, vor dieselbe Wahl gestellt, unter seinem überwältigenden Einflusse auch wie er gewählt; so sehr stak ursprünglich unser Wille in Adams Willen. Diese Probe aufs Exempel gleichsam sollte jedoch keineswegs direkt die Erbsünde begründen, sondern

eben nur unsere Teilschaft. Und erst aus dieser so bewiesenen wahren und wahrhaftigen Teilschaft wurde dann mittels des soeben zitierten Satzes: „Teile tun frei, was das Ganze frei tut", unsere Teilhaberschaft an der Sünde des Ganzen, nämlich Adams, gefolgert. Ja, Seite 418 warne ich ausdrücklich vor der Verwechslung dessen, was wir unter dem Einfluß Adams getan „hätten", und dessen, was wir getan „haben".

Doch der Leser versteht mich nicht, außer er hat das Kapitel noch klar vor Augen. Und ich kann es ihm auch nicht verständlich machen. Dazu ist gerade dies Kapitel viel zu fein und tief. Dr. O. Graber nennt gerade die in Frage stehende Schilderung unserer Teilschaft ein „Prachtstück" von Erklärung. Ich kann nur bitten, erneut zu prüfen. Dann wird Stufler auch nicht mehr schreiben: „Adam durfte nicht die Macht besitzen, seine Nachkommen so zu beeinflussen, daß auch sie unfehlbar durch ihren eigenen persönlichen Willen seinem Ungehorsam sich angeschlossen hätten." Hätte nämlich der einzelne widerstanden, soviel er konnte, dann wäre er nur als Teil, nur „einschließlich" schuldig geworden, d. h. nicht anders als jetzt und hätte auch nicht mehr verdient und verloren als die ungetauften Kinder, die ebenfalls bloß einschließlich gesündigt haben („Leiden" 399). Doch ich rede für die meisten Leser immer mehr in Hieroglyphen. Klärungen können, wenn nötig, nur an Ort und Stelle in einer weiteren Auflage erfolgen. Nur gegen eines möchte ich nicht so sehr mich als den hl. Thomas verwahren: Zitiere man doch diesen großen Marienverehrer nie in der Frage der Unbefleckten Empfängnis. Das muß ihm, meine ich, im Himmel selber fast noch wehe tun.

Was ich Stufler sagen mußte, gilt beinahe mehr noch für Benz' Kritik (356). Zu dessen Irrtümern fügt er noch das Anathem des vatikanischen Konzils, genauer seines Schemas, „über die Leugnung, daß die Beraubung der heiligmachenden Gnade zum Wesen der Erbsünde gehöre". Aber, Hw. Herr Pater, wo leugne ich das denn? An ein Dutzend Stellen steht das Gegenteil. Was ich bestreite, ist, daß diese Beraubung, falls sie bloß von Adam und nicht von jedem von uns frei veranlaßt wurde, zur Erbsünde genüge. Solcher Versehen sind mehrere in Ihrer Arbeit. So sagen Sie (352), ich nehme inkonsequenterweise für Christus nur die Freiheit zum weniger Vollkommenen statt zum Bösen schlechthin in Anspruch. Wo geschieht das? So behaupten Sie (349), ich erkläre nirgends, warum die Armen Seelen trotz ihrer Leiden nicht verdienen könnten. Mehr als

eine Seite (253 f.) dient diesem Zweck. Nicht als wenn das schlimm wäre oder ich es im geringsten übelnähme. Aber gerade von dieser Seite wurde mir der wiederholte Vorwurf, ich achte die Argumente und Ansichten der andern nicht genug. So heißt es eben auch in Bezug auf die Erbsünde (356), ich tue die gewöhnliche Erklärung „mit einer gar zu leichten Handbewegung" ab.

Bitte, ist die Anklage auf „himmelschreiende Ungerechtigkeit", die ich dagegen erhebe, eine „leichte Handbewegung"? Warum nennt sie Benz aber dennoch so, und warum geht auch Stufler ganz um sie herum, anstatt daß beide sich wie über eine selber fast himmelschreiende Ungerechtigkeit gegen den angeblichen consensus communis doctorum empören? Darf ich's sagen, ohne von Feckes der Selbstsicherheit angeklagt zu werden? Nun, weil jene Anklage auf „himmelschreiende Ungerechtigkeit" berechtigt ist. Ist sie aber berechtigt, ist es also wahr, daß es himmelschreiend ist, erst die Kinder ohne jedes freie Zutun und darum völlig unschuldig von ihren eigenen Eltern des höchsten Gutes berauben zu lassen und dann diese unfreien und darum völlig unschuldigen Kinder dennoch schuldig zu finden, und zwar eben dieses an ihnen begangenen Verbrechens schuldig zu finden und es mit dem ewigen Verluste der Anschauung Gottes wie mit einer eigentlichen Strafe und Verdammnis an ihnen sühnen zu lassen: dann folgt mit einer Sicherheit, welche die Autorität des consensus communis doctorum, selbst wenn er vorläge, weit hinter sich läßt, daß die Kinder eben nicht unschuldig und darum nicht unfrei jenen Raub erlitten, sondern ihn frei und darum schuldig mitausführen halfen; da dies aber mit der jetzigen vollpersönlichen Freiheit unmöglich war, es also eine andere eben durch die Ursünde uns verloren gegangene (Gemeinschafts-) Freiheit gegeben haben muß. Und dann folgt weiter, daß Stuflers wie Benzens Antwort nicht darin hätte bestehen müssen, meinen Versuch, diese andere zu finden, zu zerschlagen, sondern, wenn nötig, ihn zu erklären, zu verbessern, durch einen geeigneteren zu ersetzen. Und dann sollte man endlich der Arbeit auch den Vorwurf ersparen, ich achte darin den consensus doctorum nicht genug! Es ist der empfindlichste, der diese „betende Wissenschaft", dies „mit Ehrfurcht und Andacht verbundene Grübeln", wie der „Marienpsalter" und Gierens (23) das Buch charakterisieren, treffen konnte. Den consensus achte ich überaus, wo er sich auf Überlieferungen beruft, auch wenn er nicht ganz allgemein ist. Den habe ich leider ein wenig verlernt zu achten, wo er sich auf bloße Ver-

nunftgründe stützt. Die Kommuniondekrete haben geradezu wie ein Stoß gewirkt. Denn die sind richtig und standen doch gegen einen consensus. Die manchen Beispiele des Buches taten ein Übriges. Auch weiß ich allmählich, wie er nur zu oft zustande kommt. Gesetzt nämlich, eine Überzahl von Gegnern — man sieht, ich rede allgemein und nicht von den genannten Gegnern —, die zwanzig, dreißig Jahre das Gegenteil nicht nur gehalten, sondern meist auch doziert haben und — wie wir Älteren nun einmal sind — nicht so leicht umlernen, brächte es durch ihre Ablehnung fertig, daß die nichtdozierenden und belehrbareren Jüngern das Buch entweder nicht läsen oder ihm wegen der Gegnerschaft der Älteren nicht zuzustimmen wagten: dann wäre der consensus gerettet — trotz solcher Anklagen! Darum ist meine ebenfalls allgemein ausgesprochene ehrfurchtsvolle Bitte: Wolle man doch nicht im Vertrauen auf den consensus theologorum neue Deutungen, kaum geboren, mit voreiligen Ablehnungen gleich totschlagen! Mehr Achtung vor Begnadeten, mehr Kritik für den consensus! — Darf ich bemerken, daß Feckes (298), der mit Benz jenen Vorwurf erhebt, nicht nur das Buch im ganzen warm empfiehlt, sondern auch die neue Erklärung der Erbsünde durch die Gemeinschaftsfreiheit „beachtenswert" findet und „für der Mühe einer genaueren Befassung wert" hält?

C. Gegen Kritiken aus dem Gebiet der Willensfreiheit

1. Die Willensfreiheit

Gegen die landläufig gewordene Definition der Willensfreiheit: „Die Willensfreiheit ist das Vermögen, unter Voraussetzung alles zum Handeln Erforderlichen zu handeln und nicht zu handeln [10]“, behaupte ich Seite 44, sie degradiere die Willensfreiheit von einer Erektionskraft zu einem Hemmungsvermögen. Das bestreitet Stufler (271), beweist aber das Gegenteil. Er schreibt: „Wird dem Willen ein Gut vorgestellt, das nicht in jeder Hinsicht gut ist, dann ist alles zum Handeln Erforderliche vorhanden; aber dann muß er nicht handeln, sondern kann handeln und nicht handeln.“ — Als einzige Antwort frage ich: Was hat nach dieser eigenen Darstellung Stuflers, die mit der Definition übereinstimmt, der Wille vor den unfreien Kräften voraus? Das Handelnkönnen? Offenbar nein. Denn „handeln können“ alle, auch die unfreien Kräfte, wenn „alles zum Handeln Erforderliche da ist“. Nur können unfreie Kräfte dann nicht auch „nicht handeln“. Unfreie Kräfte müssen dann handeln. Somit besteht nach Stufler wie nach der Definition das Eigenartige der Willensfreiheit darin, daß sie beim Vorhandensein alles Erforderlichen zum Handeln auch „nicht handeln“, d. h. sich vom Handeln zurückhalten oder „hemmen“ kann. Wie da Stufler dennoch schließen kann: „Darum ist die übliche Definition der Willensfreiheit vollständig richtig; sie macht die Willensfreiheit nicht zu einem Hemmungs-, sondern zu einem Erektionsvermögen“, ist mir platterdings ein Rätsel. Hat er doch selber das Gegenteil bewiesen.

Noch etwas anderes mißfällt Stufler an meiner Erklärung der Willensfreiheit. Es soll nicht angehen, den freien Akt folgendermaßen zustandekommen zu lassen: Irgend ein Gut bestimmt zwar den Willen nicht vollständig zum Akt, wie die (evidente) Wahrheit den Verstand oder das Licht das Auge, der Schall das Ohr, aber es „zieht“ den Willen dennoch gleichsam auf sich zu; der so angezogene Wille ersetzt dann durch seine Erektion, was der Anziehung durch das Objekt fehlt. Denn dies Ziehen und Anziehen, meint Stufler (271), sei kein physisches Ziehen, gehöre einer „total andern Ordnung“ an als die ergänzende Erektion; sei doch das Objekt For-

[10] Über die belanglose Kürzung um das letzte Stück siehe „Leiden“ 44.

mal- und nicht Wirkursache des Aktes, ja bestehe häufig noch gar nicht. — Ich antworte mit der erstaunten Frage: Ist das Objekt nicht auch Wirkursache? Allerdings moralische Wirkursache wie ein Rat oder Befehl? Was „wirkt" denn moralisch auf den Willen wie das als Ziel gesteckte Gut? Und verschlägt es denn etwas für moralische Wirkursachen, daß sie nur in unserer Erkenntnis bestehen? Wirken sie doch auch nur auf dem Erkenntnis- oder dem intentionalen Wege. Also daß es sich nicht um ein physisches Ziehen nach Art eines ziehenden Magneten handelt, sei gerne zugegeben. Aber daß es sich erstens überhaupt um kein Ziehen, auch kein bildliches Ziehen handle, und zweitens — wichtiger als erstens — daß dies bildliche Ziehen keine physischen Wirkungen im Willen auslöse: das sei ebenso entschieden geleugnet. Denn wie „zieht" z. B. ein heiß ersehntes Gut? Nun, indem es Triebe im Willen entfesselt. Sind die etwas Physisches? Unbedingt! Sind die sogar etwas Physisches derselben Ordnung wie die ergänzende Erektion? Wiederum unbedingt! Denn sie sind erektive Akte desselben Willens wie der nicht von außen entfesselte, einzig durch den Willen hervorgebrachte ergänzende Erektionsakt. Ja, wer weiß, ob dieser nicht der zu genügender Stärke gesteigerte, gleichsam bis zum Objekte verlängerte Trieb selber und so mit diesem inadäquat identisch ist.

2. Das eigentlich Freiheit Bewirkende

Die Anziehung durch das Objekt kommt von außen; sie steht nicht in der Macht des Willens; sie ist nicht frei. Die ergänzende Erektion des Willens scheint von innen zu kommen, deshalb in der Macht des Willens zu stehen und frei zu sein. Selber frei, scheint sie dann zu genügen, den ganzen Akt, der sich gleichsam aus ihr und der Anziehung durch das Objekt zusammensetzt, frei zu machen. Denn das Zustandekommen des ganzen Aktes hängt von der Ergänzung durch die Erektion ab. — Doch nun wissen wir durch den Glauben, und durch die Vernunft läßt es sich bestätigen, wenn nicht beweisen, daß auch die Erektion von außen kommt, deshalb nicht ohne weiteres in der Macht des Willens steht und frei ist, geschweige genügt, um den ganzen Akt frei zu machen. Denn Gott wirkt als erste Ursache diese unsere eigenste Erektion durch uns als zweite Ursachen. So muß denn auch die Erektion ihrerseits durch etwas anderes frei werden. Aber durch was? Unbedingt durch etwas, das wirklich und nicht bloß zum Schein von uns ausgeht. Also un-

bedingt durch etwas Negatives. Denn dies allein kann nach allen vom Geschöpfe (allein) ausgehen. So erklären z. B. alle das Böse. Dasselbe darf in keiner Weise von Gott ausgehen, kann dies aber auch, weil es als solches eben etwas Negatives ist. Wie herrlich, wenn das Freie als solches oder das, was den Akt eigentlich frei macht, oder die Formalursache der Freiheit doch auch, wie das Böse als solches, etwas Negatives wäre! Das könnte dann genau wie das Böse als solches oder das, was den Akt eigentlich böse macht oder die Formalursache der Bosheit von uns ausgehen: und die Freiheit wäre so gut erklärt, wie die Bosheit schon lange erklärt ist!

Nun, ist das eigentlich Freiheit Bewirkende nicht in der Tat etwas Negatives? Was charakterisiert denn alle freien vor den unfreien Akten? Und zwar einzig? Nun die unfreien Akte sind bloß Akte, die freien sind obendrein Enthaltungen vom Gegenteil. Ähnliches gilt von den freien und unfreien Unterlassungen. Mein u n f r e i e r Herzschlag ist bloß Akt. Denn sein Gegenteil, der Nicht-Herzschlag, ist (mir) nicht möglich. Wo aber das Gegenteil nicht möglich ist, da ist auch eine Enthaltung vom Gegenteil nicht möglich, geschweige vorhanden. Meine f r e i e Handbewegung dagegen ist nicht bloß Akt, sondern gleichzeitig auch Enthaltung vom Gegenteil. Denn hier war das Gegenteil möglich: ich mußte sie nicht bewegen; ich tat es doch und enthielt mich somit, als ich es tat, des Gegenteils. So ist's selbst bei Gott, von dem doch auch Positives ausgehen kann. Seine Erschaffung war frei; denn sie bedeutete gleichzeitig die Enthaltung von dem ebenfalls möglichen Gegenteil. Die Zeugung des Sohnes durch den Vater hingegen ist nicht frei; denn sie bedeutet keine Enthaltung von dem ebenfalls möglichen Gegenteil. Ist doch keines möglich. Der Vater muß den Sohn in einem ewig währenden Akte zeugen. So gehe man alle erdenkbaren Akte im Himmel und auf Erden durch: w e n n s i e E n t h a l t u n g e n v o m G e g e n t e i l s i n d, d a n n s i n d s i e f r e i, w e n n n i c h t, d a n n u n f r e i.

Unmöglich, meint Stufler (273), denn „jeder freie Akt ist sachlich identisch mit der freien Enthaltung vom Gegenteil". — Gott sei Dank! rufe ich, daß dem so ist. Ist nicht auch das Böse als solches identisch, allerdings inadäquat identisch mit dem bösen Akt? Ist nicht jede Formalursache inadäquat identisch mit dem, was sie formal bestimmt: z. B. die Gutheit mit dem Guten, die Seele mit dem ganzen Menschen? Jawohl, wenn nicht bloß der freie Akt,

sondern jeder Akt überhaupt mit der Enthaltung von seinem Gegenteil identisch wäre, dann wäre es aus mit meiner Theorie. Aber nichts anerkennender, als daß meine Formalursache inadäquat identisch ist mit dem, was sie zum freien Akte formal zu bestimmen hat. Doch Stufler fährt fort: „Es geht nicht an, die ganze Funktion der geschöpflichen Freiheit in etwas Negatives zu verlegen." — Tue ich das? Ich verlege nur das eigentlich Freiheit Bewirkende hinein. Stufler fährt nochmals weiter: „Ist der positive Zustimmungsakt zu dem Objekte nicht frei, dann ist es auch die negative Enthaltung nicht." — Dieser etwas merkwürdige Satz hat sein Gegenstück in folgendem Satze: Ist ein Akt durch die in ihm liegende Bosheit nicht bös, dann ist die Bosheit auch nicht bös. Beide stimmen, aber beide sind gleichermaßen utopisch, irreal wie der weitere Satz: Ein Kreis, der durch seine Rundung nicht rund ist, der hat überhaupt keine Rundung. Oder anders: Stufler übersieht, daß jeder Akt dadurch, daß er die Enthaltung von seinem Gegenteil in sich schließt, eo ipso und unvermeidlich frei ist.

Gierens (27) will die Enthaltung vom Gegenteil nur als Bedingung, nicht als Formalursache der Freiheit gelten lassen. Das ist so ziemlich das Gegenteil von Stufler. Aber ist es richtig? Der ewige Zeugungsakt des Vaters ist nicht frei. Was müßte geschehen, damit er frei würde? Nun, es müßte zunächst — per impossibile — die Möglichkeit des Gegenteils eintreten. Diese Möglichkeit wäre dann allerdings die Bedingung, damit der Akt überhaupt frei werden k ö n n t e. Wäre sie auch die Formalursache, die ihn tatsächlich frei machte? Nein! Was brauchte es denn dazu? Nun freilich nicht viel. Der Vater brauchte die ihm gegebene neue Möglichkeit bloß zu erkennen. Wäre er dann schon frei? Nein, auch dann noch nicht. Auch diese Erkenntnis gehörte noch zur Bedingung. Aber wenn dann der Vater, die neue Möglichkeit erkennend, ruhig und unbekümmert darum fortführe, genauestens wie bisher zu zeugen: dann, ja dann wäre der Akt durch die in dieser unbekümmerten Fortsetzung der Zeugung liegende Enthaltung vom Gegenteil frei, formal frei. Diese Enthaltung vom möglich gewordenen Gegenteil wäre nicht mehr bloß die Bedingung, sondern das eigentlich und formal Freiheit Bewirkende.

Oder was fehlte noch? — „Ein Entschluß", wurde mir geantwortet: der Vater müßte sich entschließen, trotz der veränderten Lage weiterzuzeugen. Ich antworte meinerseits: Der Entschluß, weiter zu zeugen, läge wahrlich genügend in der Weiterzeugung

selber. Zweitens aber brauchte dieser vom Zeugungsakt (terminativ) verschiedene Akt seinerseits der Freimachung durch die Enthaltung von seinem Gegenteil, d. i. von der Unterlassung eines solchen ausdrücklichen Entschließungsaktes. Endlich drittens wäre dieser besondere Akt ganz und gar unfähig, einen von ihm verschiedenen Akt: jene Zeugung, frei zu machen. Und das ist der durchschlagendste Gegengrund. O, diese sonderbare Vorstellung, als wenn ein Akt, sei es der Wahl oder der Entschließung oder der Zustimmung — bitte, auch der Zustimmung! —, einen andern Akt frei machen könnte! Ist dieser Akt, dem die Wahl oder Entschließung oder Zustimmung gilt, gleichzeitig die Enthaltung von seinem Gegenteil, dann ist dieser Akt auch ohne besonderen Akt der Wahl oder Entschließung oder Zustimmung frei. Ist er aber nicht gleichzeitig die Enthaltung von seinem Gegenteil, was allemal dann und nur dann der Fall ist, wenn dies Gegenteil nicht möglich ist: dann nützen tausend noch so freie Wahl- oder Entschließungs- oder Zustimmungsakte nichts, um ihn frei zu machen. Ach, wenn man diese kleine Kleinigkeit doch nicht mehr übersehen wollte, dann redete keine Schule mehr von einer positiven Zustimmung als dem Freiheit Bewirkenden unserer Akte [11]!

Doch nicht bloß das Ergebnis, auch den Beweis dafür, daß Negatives das formal Freiheit Bewirkende ist, greift Gierens (27) an. Wenigstens den Sonderbeweis für die geschöpfliche Freiheit. So kurz derselbe ist, so sehr schlägt er durch. Nur hätte ihm Gierens nicht vor dem Kampfe alle Zähne ausbrechen sollen. Dem Leser ist er schon bekannt. Ich kleide ihn nur in syllogistische Form.

Im Buche ist er, Seite 94, in aller Deutlichkeit zu lesen: Das eigentlich Freiheit Bewirkende muß unbedingt vom Geschöpfe ausgehen (bitte, „ausgehen"!). Nun aber kann nur Negatives vom Geschöpfe ausgehen (bitte, „ausgehen"!). Also muß das eigentlich Freiheit Bewirkende unbedingt etwas Negatives sein.

[11] Das alles ist so wahr, daß ein anfangs freier Akt, der also die Enthaltung vom Gegenteil war, aufhört, in sich frei zu sein und nur noch in der Wurzel frei ist, wenn mittlerweile die Enthaltung vom Gegenteil nicht mehr in ihm liegt: ein geradezu alltäglicher, ja den Tag ausfüllender Fall. Tritt er doch allemal ein, wenn man bei alltäglichen Verrichtungen an das Gegenteil, die Unterlassung oder Unterbrechung, gar nicht denkt, geschweige, daß einem das geringste Motiv dazu käme. Dann nämlich ist das Gegenteil hic et nunc unmöglich geworden und deshalb auch die Enthaltung vom Gegenteil. — Darf ich beifügen, daß ausdrückliche Wahl-, Entschließungs- und Zustimmungsakte deshalb nicht überflüssig werden, weil sie der Formalgrund der Freiheit fremder Akte nicht sind? So tragen sie z. B. zur Feierlichkeit bei; so braucht's geradezu Entschließungen, wenn der Akt erst merklich später folgen kann; auch vor überstürztem Handeln bewahren uns solche Akte.

Aus diesem mir unantastbar [12] scheinenden Beweise wird bei Gierens: „Das Geschöpf kann nur Negatives verursachen. Nun aber ist das Geschöpf sicher Ursache des formell Freien. Also ist dies etwas Negatives." „In dem (so geänderten) Schluß ist (allerdings) der Obersatz falsch." Darin hat Gierens mehr als recht. Ist er doch so handgreiflich falsch und gegen alles im Buche, daß Gierens ihn mir nie hätte zuschreiben sollen. Denn „ausgehen" heißt nicht bloß „verursachen", sondern „so verursachen, daß es auf keine frühere Ursache zurückgeht". Positives kann aber sehr wohl vom Geschöpfe verursacht werden, so daß es auf die erste Ursache zurückgeht; nur kann es nicht so verursacht werden, daß es nicht darauf zurückgeht, also eigentlich vom Geschöpfe wie von seiner Quelle „ausgeht". Daher der Name „zweite Ursache" für das Geschöpf. Das alles steht übrigens klar und deutlich im Buche. Z. B. Seite 60. So hieß es selbst vorhin noch: Gott ist es, der als erste Ursache unsere eigenste Erektion durch uns als zweite Ursachen wirkt. Und zwar positiv wirkt. Denn an der Erektion, soweit Gott sie durch uns wirkt, ist nichts Negatives. Aber, hieß es dann weiter: Mit dieser Erektion ist unsere Freiheit nicht zu begründen. Denn sie „geht" nicht von uns „aus". Sie braucht, weil von Gott ausgehend, selber der Freimachung durch etwas, was von uns „ausgeht". — Widerlege Gierens diesen wirklichen Beweis nur halb so durchschlagend, wie er den veränderten widerlegt hat, und ich strecke die Waffen.

[12] Seit ich Benzens Kritik gelesen, bin ich eines Besseren belehrt, nämlich, daß auch diese Wahrheiten antastbar sind. Nach Benz (352) ist der Obersatz, daß „das eigentlich und formell Freiheit Bewirkende vom Geschöpfe allein ausgehen muß, durch nichts bewiesen und durch nichts beweisbar; das wäre eine Freiheit, wie sie dem Schöpfer zukommt, nicht aber dem Geschöpf". — Das ist die Sprache des Thomismus. Den hat der Molinismus 300 Jahre lang mit den schlagendsten Beweisen nicht überzeugen können, daß er die geschöpfliche Freiheit zerstöre. Ich begreife das. Denn er fürchtete den Molinismus, der sich seinerseits ebenso lange mit ebenso schlagenden Beweisen nicht hat überzeugen lassen, daß er die Allursächlichkeit Gottes leugne. Aber beide Schulen sollten, so meine ich, ihre Haltung nunmehr aufgeben. Denn der Thomas-Molinismus stellt sie nicht vor Scylla und Charybdis. So bitte ich denn Benz, doch ohne die alte Voreingenommenheit z. B. bloß die Seite 109 des „Leidens" nachzulesen. Beweist die denn gar nichts? Braucht's im Grunde einen Beweis? Ist es nicht fast ohne Beweis klar, daß das Geschöpf bestimmen können muß, ob der von Gott durch es zu wirkende Akt zustande kommen soll oder nicht, falls er frei und es dafür verantwortlich sein soll? Wenn aber nun dies Bestimmen des Geschöpfes ebenfalls von Gott ausginge wie der Akt, über dessen Schicksal bestimmt werden soll, kehrte dann die Frage nicht wieder, wie es frei werde, so daß eine neue Bestimmung über das Schicksal dieser Bestimmung nötig wäre? Oder anders: darüber, was von Gott ausgeht oder nicht, bestimmt Gott. Bestimmt er aber nicht oder wenigstens nicht ganz darüber, dann geht dies Bestimmen oder doch ein Teil desselben eben nicht von ihm aus, sondern vom Geschöpf. Und dann ist weiterhin eben dies das Freiheit Bewirkende. Denn eben dies ist dann das, was macht, daß mir die Setzung des Aktes verantwortlich zugeschrieben werden kann. — Gott entstehen dadurch noch lange keine Rivalen. Denn bei seinen freien Akten geht alles und nicht bloß das (nach mir negative) formell Freiheit Bewirkende aus. Daß aber dies eine Element der Freiheit für Gott und Geschöpf gleich sei, nämlich daß beide die Macht haben müssen, zu bestimmen, ob ein ihnen verantwortlich zugeschriebener freier Akt zustande kommt oder nicht: das ist doch Selbstverständlichkeit.

Übrigens darf ich für meine These, daß Negatives das eigentlich Freiheit Bewirkende ist, sogar Autoritäten anführen. Die erste ist die allgemeine Überzeugung, daß jede Freiheit in etwas Negativem besteht. Oder was ist denn die Freiheit des Bürgers gegenüber dem unfreien Gefangenen anders als die Negation von Banden? Heißt „frei" übrigens nicht soviel wie „ungebunden", d. h. „nicht-gebunden"? Ist, allgemein gesprochen, Freiheit etwas anderes als die Negation der Notwendigkeit? Gewiß setzt dies Negative Positives voraus. So ist z. B. ein an einen Standort gefesselter Baum nicht „unfrei". Fehlt ihm doch die positive Voraussetzung für die negative Lösung von Banden: die örtliche Bewegungsfreiheit. Selbst Tiere, die wir „unfrei" nennen, können wir nur deshalb so nennen, weil wir sie stillschweigend mit uns vergleichen und die Kräfte, die wir haben, frei zu handeln, in ihnen als gebunden bezeichnen, obwohl ihnen dieselben fehlen, sie also eigentlich in der Lage des Baumes sind. Daraus erkenne man nebenher, wie richtig beides war: die Betonung der positiven Erektion als Voraussetzung und der negativen Enthaltung als des eigentlich Freimachenden. Benz wie Feckes (297) deuten mir dies als Widerspruch! — Die zweite Autorität ist die der Theologen. Denn bezeugen sie auch nicht, daß das Negative das eigentlich Freiheit Bewirkende ist, so bezeugen doch die allermeisten, daß sich der freie vom unfreien Akte physisch und daher positiv nicht unterscheide. (Pesch, Prael. dogm. t. 3. n. 602.) Leider tun sie den weiteren Schritt nicht, indem sie untersuchen, ob beide Akte sich etwa negativ unterscheiden. Im Gegenteil, sie tun so, als ob im Akt selber überhaupt kein Merkmal der Freiheit oder Unfreiheit liege, sondern nur die Herkunft aus einer freien Potenz, dem Willen, den ganzen Unterschied ausmache. Hätten sie nun wenigstens diese freie Potenz nach der besagten Seite untersucht, dann würden sie zum mindesten dort das Negative als das Freimachende erkannt haben. Ist doch der Wille deshalb frei, weil er nicht auf einen Akt festgelegt, d. h. doch weil er un- oder nicht „gebunden" ist. Immerhin ist es viel, daß die Theologen mit wenigen Ausnahmen [13] sagen, physisch und darum positiv sei

[13] Einige wollen nämlich, daß der freie Akt sich vom unfreien Akte durch einen gewissen Widerstand gegenüber dem Gegenteil auszeichne. Doch, abgesehen davon, daß die meisten dies überhaupt abstreiten, ist dieser Widerstand kaum eine Eigenschaft aller, z. B. auch der gleichgültigsten freien Akte, wie etwa bei Wahlen zwischen diesem und jenem Markstück, sondern charakterisiert nur die aus schwierigen Wahlen hervorgegangenen Akte. Das allein würde genügen. Doch angenommen, der Widerstand wäre selbst allen freien Akten eigen, so wäre er sogar dann noch nicht das Freiheit Bewirkende, sondern verhielte sich zu diesem wie die Anstrengung zum Siege. Der Sieg besteht formell in der Überwindung des Gegners, nicht in der

kein Unterschied zwischen freien und unfreien Akten. Den Schluß: Also liegt ein negativer Unterschied vor, müssen wir dann allerdings selber ziehen. Darf ich bemerken, daß derselbe ganz sicher schließt? Denn die stillschweigende Voraussetzung, daß nur die Herkunft unterscheide, ist bestimmt nicht richtig. Seinen Formalgrund trägt jedes Ding in sich und nie bloß in seiner Herkunft.

Darf ich mit einer praktischen Bemerkung schließen? Wir Kinder einer freiheitlüsternen Zeit sollten aus dem negativen Charakter der Freiheit lernen, daß sie nicht das schlechthin Höhere sein kann. Gott selber ist und heißt das „notwendige Wesen". Nur verhältnismäßig Unwichtiges ist frei in ihm und seinen Handlungen. Auch bei uns ist das Höchste, das Wesen, notwendig, wenigstens relativ notwendig. Ähnlich alle lebenswichtigen Akte. Und nur verhältnismäßig Tiefes ist frei, wird allerdings durch diese Freiheit in besonderer Weise [14] unser. Daher seine Überschätzung in einer stark ichsüchtigen Zeit. Gerade wir fühlen es instinktiv durch, daß nur das, was wir frei tun, eigentlich wir tun, und nur dies darum eigentlich unser ist. Im Grunde liegt darin das Bekenntnis, daß wir von Hause aus nichts sind, infolgedessen auch nur nichts oder Negatives aus uns kommen kann und die von Gott durch uns gewirkten Akte nur durch solches von uns stammendes Negatives wahrhaft unser werden. Diese zufällige Wirkung der Freiheit für uns darf uns jedoch nicht verleiten, sie schlechthin als das Höhere zu schätzen. In Gott ist auch das Notwendige aus ihm und sein eigen. — Daß wir aber die Freiheit auch als das Positivere zu fassen geneigt sind, schreibe ich mehr der positiven Voraussetzung zu: jener Erektion des Willens, die wir nie deutlicher tätig fühlen als bei freien Akten. Man sieht, trotz der Verherrlichung der Freiheit im „Leiden" sind mir die Nachteile nicht fremd.

3. Der Anteil des Geschöpfes an seinen (freien) Werken

Schlechthin Anteil des Geschöpfes an seinen Werken oder Akten ist das, was schlechthin vom Geschöpfe ausgeht; in etwa Anteil des Geschöpfes ist das, was in etwa vom Geschöpfe ausgeht. Schlechthin aber geht vom Geschöpfe nur Negatives aus. Nur Negatives oder Nichts ist das Geschöpf aus sich. Kein Wunder, daß nur Negatives oder Nichts von ihm ausgeht. Geht doch alles andere eben von Gott aus, der es dem Geschöpfe gab. Wende man nicht ein, Nichts sei Nichts, und es sei bedeutungslos zu sagen, Nichts oder Negatives

davon vorausgesetzten oder damit verbundenen Anstrengung. Gerade so besteht auch das formal Freiheit Bewirkende in der Enthaltung vom Gegenteil und nicht in der davon vorausgesetzten oder damit verbundenen Anstrengung des Widerstandes gegenüber diesem Gegenteil. Ist doch eine (schwierige) Wahl in der Tat eine Art Sieg über das (stark lockende) Gegenteil.

[14] Wie Feckes (297) das bezweifeln mag, begreife ich nicht.

gehe vom Geschöpfe aus! Gewiß, Nichts ist Nichts. Aber „Nichts in Etwas", z. B. ein Loch — ist das auch noch Nichts? Sicher in sich, aber durchaus nicht durch das, was es umgibt. Infolge dieser Umgebung wird dies Nichts, je nachdem es sein soll oder nicht, das Verderben eines Prachtkleides einerseits und anderseits, was man kaum beachtet und vor allem auch in dem Namen „Privation" gar nicht berücksichtigt, die Schönheit einer Spitze, einer Skulptur, eines Reliefs, jedes Körpers, in dem Durchbrüche oder Vertiefungen ästhetisch wirken. Dadurch nun, daß Gott unser Nichts mit seinen Gaben umkleidete, sind wir zunächst selbst einmal „Nichts in Etwas" und können ähnliche „Nichts in Etwas" hervorbringen, in denen das Nichts aus uns und das Etwas aus Gott ist. Oder im Bilde: wir haben die Macht, wenigstens wir freien Geschöpfe — frei übrigens ebenfalls durch ein solches „Nichts in Etwas" — unsere Akte und indirekt uns selbst zu verdorbenen Prachtkleidern oder zu wertvollen Spitzen zu machen. Jenes durch das Böse: dies „Nichts in Etwas", dies durch unsere freie, Gottes Heiligkeit in etwa übertreffende Heiligkeit: ebenfalls ein „Nichts in Etwas", nämlich die freie Enthaltung vom Bösen im oder beim Guten. Solche Philosophie des „Nichts in Etwas" birgt Tiefen, die uns vor Bewunderung auf die Knie zwingen könnten.

Im Buche nun wird allein dieser „Anteil schlechthin" behandelt. Hätte ich die Mißverständnisse vorausgesehen, so hätte ich auch den „Anteil in etwa" behandelt. „Anteil in etwa" oder unter einer einzelnen Rücksicht sind unsere Akte, insofern sie von dem nun einmal fertigen Geschöpfe und seinen ihm nun einmal gehörigen Kräften ausgehen, ohne daß wir bedenken, ja indem wir es absichtlich übersehen, daß dies Geschöpf und alle seine Kräfte wiederum von Gott ausgehen und darum schlechthin nichts weniger als geschöpflicher Anteil sind. — Wohlan, so verteilt, gehören die „Dienste", welche die Kräfte bei unsern Werken leisten, dem Geschöpf, während Gott nur die „Indienststellung" als Anteil verbleibt. Wir gleichen dann einer Lokomotive, unsere Kräfte der Kohle, Gott aber dem Lokomotivführer. Dieser setzt und erhält die Kohle in Brand, schaltet den Dampf ein und aus, besorgt i. e. W. die ganze „Indienststellung", während uns die „Dienste" gehören: die Entwicklung der Wärme, die Spannung des Dampfes, seine Wirkung auf Maschine und Zug. Darf ich zu Ehren des Schöpfers bemerken, daß der Vergleich sowohl extensiv wie intensiv Gott zu kurz kommen läßt?

Extensiv: denn Gott wirkt ja nicht bloß bei Kohle und Dampf, sondern bei allen Teilen und kleinsten Teilchen ähnlich wie der Lokomotivführer bloß bei Kohle und Dampf. Auch stellt er nicht bloß anfangs in Dienst, sondern beständig, so daß die Indienststellung eine Indiensthaltung einschließt. Intensiv: denn nach Pesch (Prael. dogm. t. 3. n. 69.) z. B. beträgt die Tätigkeit des Schöpfers mehr als die Hälfte aller Ursächlichkeit, was durch die leichte Tätigkeit des Führers gegenüber der riesigen Energie-Entwicklung von Kohle und Dampf nicht entsprechend versinnbildet wird. Darf ich ferner — um Mißverständnissen vorzubeugen — darauf aufmerksam machen, daß die Lokomotive im Buche (105) ohne Kohle gemeint ist und zu anderm Zwecke als Bild verwendet wird?

Aber warum sage ich das nicht ausdrücklich im Buche? Warum behandle ich nur den „Anteil schlechthin" und nicht auch den „Anteil in etwa"? Nun einerseits, weil ich nicht vermutete, daß mich einer von allem gesunden Menschenverstand für so verlassen halten konnte, daß ich aus Gott einen Lokomotivführer mache, der vergaß, daß er mit eigenen Händen Kohle eingefüllt, d. h. selber uns Kräfte anerschaffen habe, und nun, anstatt die Kohle in Brand zu setzen und zu erhalten, d. h. unsere Kräfte „in Dienst zu stellen", selber die Hand an die Speichen der Räder legt und Maschine wie Zug allein bewegt, d. h. alle Ursächlichkeit selbsteigen aufbringt. Anderseits aber weil nur die „Anteile schlechthin" für unsere Freiheit von Bedeutung sind. Denn was nützt es, wenn ich sowohl die Kräfte als ihre „Dienste" als „Anteil in etwa" dem Geschöpfe zuteile, die „Indienststellung" aber dennoch Gott vorbehalten muß? Dann geht ja noch immer das Werk von Gott und nicht vom Geschöpfe aus. Dann ist Freiheit aus dem „Anteil in etwa" nicht zu holen. Dann droht ihr im Gegenteil auch von dort Gefahr. Wäre es wenigstens eine neue Gefahr. Aber es ist dieselbe, die wir schon aus den „Anteilen schlechthin" kennen. So enthalten denn die „Anteile schlechthin" die ganze Gefahr und, was noch wichtiger ist, obendrein die ganze Rettung der Freiheit. Die ganze Gefahr: denn wenn alles Positive am Akt aus Gott ist, wie bleibt er da noch frei? Die ganze Rettung: denn das eigentlich Freiheit Bewirkende ist etwas Negatives; Negatives aber kann auch aus uns kommen: es ist ja eben der „Anteil schlechthin" des Geschöpfes. Wozu da noch die „Anteile in etwa" erwähnen?

Das ist die Lehre, die zum wichtigsten Teil ausdrücklich vorgetragen und zum unwichtigen Teil stillschweigend dem ganzen Buche

unterstellt und wahrlich in keiner Zeile verleugnet wird. So selbstverständlich ist sie in sich und mir. Wie konnte man dieselbe des Quietismus anklagen? Wenn ich Quietist bin, dann sind es alle. Oder was lehre ich, und sie lehren es nicht? Was lehren sie, und ich lehre es nicht? Sie lehren, das Geschöpf setze Akte. Ich etwa nicht? Sie lehren, es verursache Positives. Ich etwa nicht? Sie lassen es „Dienste" leisten. Ich etwa nicht? Sie lassen Gott nicht alle Ursächlichkeit aufbringen. Ich etwa nicht auch? Was trennt uns denn? Mißverständnisse, nichts weiter. Sie sind nicht gewöhnt, die „Anteile schlechthin" von Schöpfer und Geschöpf so herausgekehrt zu sehen. Ihnen liegen die „Anteile in etwa" näher. Und siehe, da meinen sie, vor einer neuen Lehre zu stehen; und es bedarf der Besinnung, damit sie alles, was ich sage, als altes, eigenes Besitztum erkennen.

Diese Erkenntnis ist ihnen jetzt gekommen. Damit fallen alle Anklagen auf Quietismus, soweit sie auf die mißverstandenen Anteile zurückgehen — bei Stufler trifft das nicht zu —, von selbst. Oder glaubt einer, Reinhold würde jetzt noch den Satz schreiben, „nach dieser (meiner) Ansicht gäbe es keine positiven guten Werke, sondern nur negative Enthaltungen vom Bösen"? — Denn gewiß geht nur die negative Enthaltung vom Bösen schlechthin von uns aus. Aber auch die positiven Akte gehen von uns aus, nur nicht schlechthin, sondern bloß in etwa. Aber hören sie deshalb auf, u n s e r e Akte zu sein? Freilich Gott wirkt sie, aber doch durch uns: er als erste Ursache durch uns als zweite Ursachen. Aber so sicher wir Ursachen sind und bleiben, so sicher sind und bleiben sie unsere Akte. Das gilt und sagen alle sogar von den u n f r e i e n anregenden Akten übernatürlicher Werke, von den sog. zuvorkommenden Gnaden. Die sind nach allen (vergl. Pesch, Prael. dogm. t. 5. Prop. I.) Akte, von Gott in und durch uns gewirkte Akte des Verstandes und Willens, also sogar erektive oder Lebensakte. Übrigens wessen Akte wären sie denn auch, wenn nicht Akte von uns? Doch nicht Akte Gottes. Das sind sie höchstens ursächlich, aber doch nicht in sich oder „effektiv", wie der Ausdruck heißt. — Und würde mir derselbe Kritiker den weiteren Satz auch heute noch entgegenhalten, das mit Kräften nun einmal ausgestattete Geschöpf „sei nicht absolut unfähig, überhaupt Akte aus sich zu setzen"? Denn so, wie ich das „Aussich-Setzen" im ganzen Buche verstehe, ist das Geschöpf „absolut unfähig, Akte überhaupt aus sich", d. h. schlechthin aus sich „zu setzen". Und würde mir Stufler (274) nach allem noch verübeln, daß ich Seite 96 warne, aus Eigenem etwas zu dem von Gott durch uns gewirkten Guten hinzuzufügen, da dies Eigene die Gnade nur behindere? Ist doch dies Eigene n a c h d e m g a n z e n Z u s a m m e n h a n g etwas Negatives, und zwar keineswegs das Negative der Freiheit, sondern das Negative des Bösen. Denn Negatives allein ist ja echt und recht unser. Heißt aber Negatives hinzufügen nach Adam Riese nicht

abziehen? Und kann Böses etwas anders als Gnaden behindern oder gar Schlimmeres? Wirklich, es konnte bisweilen wehe tun, wie man mißverstanden hat! Durch meine Schuld? Ich weiß es nicht. Ich mag es nicht entscheiden. Ich weiß nur, daß Neues, auch richtig dargestellt, oft Mühe hat, von den Vertretern des Alten nicht mißverstanden zu werden.

4. Nochmals der Quietismus

Ich bemerkte schon, daß Stufler — dasselbe hätte ich von Benz (352) sagen können — noch aus einem andern Mißverständnis mich des Quietismus zeiht. Eben war der mißachtete Adam Riese schuld. Diesmal ist eine Verwechslung schuld. Wenn ich wenigstens nicht eigens vor dieser Verwechslung Seite 117 und 118 gewarnt hätte! Da heißt es nachdrücklich, daß die unfreien anregenden Akte, mittels deren Gott zu einem guten Werke drängt und zieht, die Streitfrage gar nicht berührten und deshalb aus der Betrachtung ausschieden. Dies moralische Drängen und Ziehen vor und zu dem freien guten Werke zerstöre, ja störe die Freiheit so wenig wie das Zureden eines Vaters, der sein Kind zur hl. Kommunion bewegen wolle. Die Schwierigkeit beginne erst mit den ausführenden freien Akten. Denn da diese, anders als bei Vater und Kind, ebenfalls von Gott ausgingen, wie blieben sie da noch frei. Daher rühre die vollständige Vernachlässigung der unfreien anregenden und die Beschränkung der Darstellung auf die freien ausführenden Akte. Wie war es da möglich, daß Stufler und Benz trotzdem auf die ersten bezogen, was ich nachdrücklichst nur auf die zweiten nicht nur selber offenbar bezog, sondern eigens warnte, es nicht auf die ersten zu beziehen? Ich würde das nicht so scharf herausstellen, wenn der Vorwurf, ich wolle, daß das Geschöpf sich gegenüber den anregenden Akten, d. h. gegenüber der „gratia vocans et excitans", möglichst „negativ, passiv, zögernd" verhalte, m. a. W. sich dem Rufe Gottes gegenüber möglichst schwerhörig zeige, nicht über die Maßen ungerecht wäre. — Nein, gegenüber der „gratia vocans et excitans" sollen wir uns möglichst positiv, aktiv, eilig zeigen! Das versteht sich doch von selbst. Aber das tun in erster Linie nicht wir; das tut Gott durch uns und zwar so positiv, aktiv, eilig wie nur möglich mittels der freien ausführenden Akte, wenn, ja wenn wir ihn nicht durch „hinzugefügtes" Eigenes, d. h. Böses, im Sinne des vorigen Kapitels hindern. Damit stellen sich die eineinhalb Seiten (274/5) der Stuflerschen und die zugkräftigste Partie der Bensschen Kritik samt den beiden Canones des Tridentinums als ein Kampf gegen Windmühlen heraus [15].

[15] Auch der Vergleich Stuflers mit den Versuchungen beruht auf derselben Verwechslung. Denn die Versuchungen gleichen den unfreien anregenden Gnaden. Kein Wunder, daß wir uns ihnen gegenüber analog wie gegenüber jenen Gnaden verhalten müssen, d. h. ebenfalls positiv, aktiv, eilig; nur gleichsam mit negativem Vorzeichen oder im Ausschlagen statt im Folgen. Doch das alles bedürfte keiner besonderen Erwähnung mehr, da es mit der Hauptfrage erledigt ist. Uns kann nur ein Satz Stuflers besonders interessieren. Stufler schreibt: „Für gewöhnlich ist es nicht erlaubt, sich (Versuchungen gegenüber) rein negativ zu verhalten, d. h. zwar keine Einwilligung zu geben, aber auch keine Mittel gegen sie anzuwenden. Der Grund hierfür ist nicht der, daß das rein negative Verhalten an sich schon eine

5. Der Thomas-Molinismus

Glaubt einer, daß es Thomisten oder Molinisten gäbe, wenn es nicht übersehen worden wäre, daß das eigentlich Freiheit Bewirkende etwas Negatives ist? — Aber ist das denn wirklich übersehen worden? Gierens (28) schreibt doch: „Daß auch etwas Negatives zur Freiheit gehört, nämlich das Nicht-Wählen des andern Gliedes, ist Thomisten und Molinisten bekannt." — Ganz recht, wem sollte so etwas unbekannt sein? Aber ganz recht ist es auch, daß es keinem Christen unbekannt war und ist, daß selbst die Sünde im Paradiese aus Leiden stammte. Was man in beiden Fällen nicht kannte oder beachtete, das war die Folgerung: hier, daß Leiden die unerläßliche Quelle aller Sünde sind; dort: daß jenes allbekannte Negative das formal Freiheit Bewirkende ist. Vorhin noch mußte ich ja diese Kapitalwahrheit gegen Stufler und Gierens selber verteidigen. So erneuere ich denn meine Frage: Glaubt einer, daß sich die Theologen in Thomisten und Molinisten gespalten hätten, wenn man den negativen Charakter des Formalgrundes der Freiheit freier Akte nicht übersehen hätte?

Ausgeschlossen! Vielleicht hätten sie sich anders gespalten. So nie. Denn das Positive ist die Basis der Spaltung, der rechte Spaltpilz. Verlegt man nämlich das eigentlich Freiheit Bewirkende in etwas Positives, dann heißt es: Szylla oder Charybdis. Denn entweder läßt man dies Positive ganz von Gott ausgehen, dann ist es um die Freiheit des Geschöpfes geschehen. Oder man läßt es auch nur zum Teil vom Geschöpfe ausgehen, dann ist es um die Allursächlichkeit Gottes geschehen. Das erste tun die Thomisten: sie opfern lieber die Freiheit als die Allursächlichkeit. Das zweite tun die Molinisten: sie opfern lieber die Allursächlichkeit als die Freiheit. Aber opfern müssen beide; und beide tun es schweren Herzens. Und darum gesetzt, beide hätten seit je gewußt, daß das eigentlich Freiheit Bewirkende überhaupt nichts Positives ist, hätten sie sich da nicht gesagt: „Wozu der Streit? (Falls überhaupt Streit hätte entstehen

---

Einwilligung und sündhaft wäre, sondern der ... daß bei diesem Verhalten die Gefahr der Einwilligung sehr groß ist" (275). Ist der von mir gesperrte Teil richtig? Das hängt davon ab, ob die Versuchung in der zweiten oder der ersten Person, in der Du-Form oder der Ich-Form auftritt. Eine unreine Begierde tritt in der Ich-Form auf: ich begehre. Ihre Nicht-unterdrückung, also das rein negative Verhalten, macht sie ohne weiteres frei und sündhaft. Die Zuflüsterung: „Stiehl das Geld!" hat Du-Form, sie tritt nicht ohne weiteres in der Form eines Aktes von mir auf. Ihre Nicht-Unterdrückung kann nur aus dem von Stufler angegebenen Grunde Sünde werden. Genau so bei guten Anregungen. Ein unfrei entzündeter Liebesakt wird durch die Nicht-Unterdrückung ohne weiteres frei und verdienstlich. Die Anregung: „Geh' zur hl. Kommunion!" dagegen nicht. Wenigstens wird sie nicht ohne weiteres das anzuregende freie gute Werk.

wollen.) Es genügt doch offenbar, das eigentlich Freiheit Bewirkende am freien Akte vom Geschöpfe ausgehen zu lassen; der Akt selber mag ruhig von Gott ausgehen. Da nun das eigentlich Freiheit Bewirkende etwas Negatives ist, genau wie das Böse, das schon lange als etwas Negatives bekannt ist: was hindert, das Negative der Freiheit auch ebenso wie das Negative des Bösen vom Geschöpfe ausgehen zu lassen? Oder in zwei Worten: Alles Positive am freien Akte Gott; das Negative (das jenes Positive frei macht) dem Geschöpfe!" — Habe ich recht? Würden nicht alle so gesprochen haben? Bestimmt!

Aber wenn sie dann bei der weiteren Erklärung auf Schwierigkeiten gestoßen wären, hätten sie sich dann nicht doch in Thomisten und Molinisten gespalten? Nochmals, ausgeschlossen! Vielleicht hätten sie sich gespalten. Ich deutete es schon an. Aber nie so, nie auf der Basis des Positiven, das sie jetzt trennt, sondern höchstens auf der neuen negativen Basis. So sonnenklar richtig ist diese, so offenbar falsch ist jene. Ja, wenn die Falschheit der positiven Basis von vornherein nicht klar gewesen wäre, die Bibliotheken voller gegenseitiger Widerlegungen haben oder hätten es mittlerweile bewiesen. Daß aber die negative Basis die richtige ist, zeigt die kürzeste Besinnung: Mehr nämlich als Negatives ist nicht nötig und mehr ist nicht möglich. Mehr ist nicht nötig: denn es genügt, das formal Freimachende vom Geschöpf ausgehen zu lassen, auch wenn das Freizumachende von Gott ausgeht. Mehr ist nicht möglich: denn mehr als das Negative, das frei macht, vom Geschöpfe ausgehen lassen, heißt Positives von ihm ausgehen lassen und folglich Gott als die Allursache alles dessen, was überhaupt eine e i g e n t l i c h e Ursache hat, absetzen. Weshalb hätten sie da die negative Basis verlassen sollen? Und so hätten sie dieselbe denn auch wirklich nie verlassen und die von vornherein verzweifelte positive Basis betreten. Und wären sie dann selbst auf der negativen Basis nicht weiter gekommen als jetzt auf der positiven, so hätten sie doch unvergleichlich mehr Wahrheit unter den Füßen gehabt als jetzt. Oder wahrer, sie hätten die g a n z e Wahrheit unter den Füßen gehabt. Sie hätten sie nur nicht in Händen gehabt. Sie hätten Goldgräbern geglichen, die nach dem Golde der endlichen Lösung gruben, aber, da es zu tief unter dem Boden liegt, es nicht heben konnten. Dagegen gleichen Thomisten und Molinisten auf ihrer bestimmt falschen positiven Basis Goldgräbern, die an Stellen graben, wo überhaupt das Gold der Lösung nicht liegt.

Sage man also ruhig, ich habe die Streitfrage nicht gelöst. Eines kann man nicht abstreiten, daß ich sie auf die richtige Basis gestellt, wo überhaupt eine Lösung zu erwarten ist. Auf jene Basis, die man von vornherein betreten und nie verlassen hätte, wenn man den negativen Charakter des formal Freimachenden erkannt hätte; zu der man zurückfinden muß, sollen nicht weitere Jahrhunderte von vornherein Sisyphusarbeit leisten.

Aber ist wirklich bloß die Basis richtig? Nicht auch die folgende nähere Ausführung, die von der molinistischen ä u ß e r l i c h kaum abweicht?

Der Wille wird durch die Objekte, genauer durch die von ihnen ausgehenden Motive und Gegenmotive, noch genauer: der Wille wird von G o t t durch beide, die Objekte wie die Motive, zu zwei entgegengesetzten Akten oder einem Akte und Nicht-Akte angezogen. Doch diese beiden Anziehungen reichen nicht. Jede der beiden bedarf der Ergänzung durch einen Erektionsakt, und zwar die schwächere durch einen stärkeren, die stärkere durch einen schwächeren. (Was übrigens durch die Erfahrung bestätigt wird, da bei geringerer Anziehung durch das Objekt die eigene Anstrengung durch jenen Ergänzungsakt fühlbar größer ist.) Soweit wird oder kann wenigstens auch der Molinist alles unterschreiben. Doch diese ergänzenden Erektionsakte läßt der Molinist so zustande kommen, daß Gott dem Geschöpfe seine Hilfe zu denselben bloß a n b i e t e t, das Geschöpf aber nach der Hilfe zu diesem oder jenem Akte gleichsam langt und dadurch wählt. Es ist der bekannte concursus oblatus ad utrumque. Den lehne ich ab. Denn jenes Langen oder ohne Bild jenes Wollen des einen der beiden angebotenen concursus ist selber ein positiver Akt, müßte also von Gott ausgehen und gewirkt werden. Da entstände sofort die Frage: Wie bleibt er trotzdem frei? Der Thomas-Molinist meidet diesen Fehler, indem er den Willen von den beiden concursus Gottes oder, genauer, von den beiden Anteilen Gottes an beiden Akten bereits erfüllt sein läßt. Wieso? Erinnern wir uns noch, daß der Anteil Gottes in der „Indienststellung" unserer Kräfte [16] besteht? Wohlan, diese Indienststellung besteht bei unfreien Akten in der E n t f e s s e l u n g des Aktes mittels Anregungen seitens ihrer Objekte, des Auges durch das Licht, des Ohres durch den Schall, des Verstandes durch Wahrheiten und des Willens

[16] Darf ich ins Gedächtnis rufen, daß diese Indienststellung eine ununterbrochene ist, also eine Indienstbaltung einschließt (siehe oben S. 40)?

durch Motive, z. B. in der Anschauung Gottes. Und nun bei freien Akten? Auch da besteht die von Gott zu leistende Indienststellung in der Entfesselung des Aktes. Doch hier genügt die Anregung des Willens durch Motive nicht, wie wir gerade sahen. Es braucht einer ergänzenden Erektion. So entfesselt denn Gott auch diese. Doch auch damit ist noch nicht alles getan. Sind doch bei freien Akten immer zwei entgegengesetzte Objekte samt den zugehörigen Motiven und Gegenmotiven vorhanden. Was nun? Nun was anders und was natürlicher, als daß Gott eben zwei entgegengesetzte Akte mittels Anregung durch die Motive und Gegenmotive und durch die entsprechenden Erektionen entfesselt! Was wird die Folge sein? Offenbar, daß einstweilen keiner der beiden Akte zustande kommt, sondern es bei den Willen erfüllenden Spannungen bleibt, deren jede den Willen nach ihrer Richtung forttragen würde, wenn die gleich starke entgegengesetzte dies nicht unmöglich machte. Ich sage „die gleich starke". Denn mag Gott durch die Objekte und Motive auch verschieden stark ziehen, so sind doch beide Anziehungen durch die ebenfalls verschiedenen Erektions-Spannungen zu der gleichen Vollkraft ergänzt, wie Willensakte von einer bestimmten Intensität sie brauchen.

Merkt man, wo ich hinaus will? Wenn Gott die beiden concursus bloß anbietet, dann muß der Wille eine derselben p o s i t i v wollen, gleichsam positiv nach ihr langen und so wählen. Wenn Gottes Anteile an beiden Akten bereits im Willen sind, dann braucht er den einen derselben bloß rein negativ nicht oder nicht mehr zu wollen, gleichsam von ihm abzulassen und so zu wählen. Dort also vollzieht sich die Wahl durch Positives, hier durch Negatives. Dort durch etwas, das unmöglich vom Geschöpfe ausgehen kann; hier durch etwas, das nach allen vom Geschöpfe ausgehen kann. Dort wird die negative Basis verlassen, hier bleibt sie gewahrt.

Ich weiß, ich rede z. T. in Bildern. Aber das läßt sich nicht vermeiden, vor allem, wenn man weiteren Kreisen verständlich bleiben will. Es entgeht mir auch nicht, daß ich besonders uneigentlich rede, wenn ich den Willen nach einem concursus langen oder einen Anteil des Schöpfers nicht mehr wollen lasse, obwohl das Geschöpf um einen solchen Anteil oder concursus gar nicht weiß. Auch das läßt sich kaum vermeiden. Das tut der Molinismus auch, und ich tat es teilweise, um meine seiner Ausdrucksweise anzugleichen. Ich gestehe sogar, daß ich noch bildlicher werden möchte und sagen: Im Moli-

nismus ist der Wille wie zwischen zwei gleich starken ruhenden Pferden; in der neuen Erklärung wie zwischen zwei gleich starken ihn bereits ziehenden Pferden. Ergreift er positiv eines jener, dann trägt es ihn nach seiner Richtung; läßt er negativ eines dieser los, dann trägt ihn das andere nach der dem losgelassenen entgegengesetzten Richtung. Trotzdem weigere ich mich nicht, abschließend auch eine Erklärung ohne Bild zu versuchen: Eigentlich und ohne Bild wird der Wille von Gott zuerst durch die Motive und Gegenmotive, dann durch die ergänzenden Erektions-Spannungen aktiviert, so daß zwei fertige Wollungen entständen, wenn die zwei sich nicht gegenseitig daran hinderten, fertige Wollungen oder Wollungen in facto esse zu werden. So bleiben sie denn bis zur Entscheidung Wollungen in fieri oder werdende Wollungen. Fertige Wollungen können ohne Zweifel rein negativ aufgegeben werden, indem man eben rein negativ aufhört zu wollen oder rein negativ nicht mehr will. Über werdende Wollungen sind wir kaum unterrichtet. Sie haben ein für unsern Verstand kaum faßbares Sein. Aber es ist wohl kein Fehlschluß, im Gegenteil, es drängt sich der Schluß, auch abgesehen von der sonst allen Schulen und Richtungen unmöglichen Lösung, direkt auf, daß auch werdende Wollungen ebenfalls rein negativ aufgegeben werden können. Wohlan, es gebe der, wie beschrieben, von Gott aktivierte Wille eine der beiden werdenden Wollungen auf, dann bleibt die andere und wird eo ipso, weil nicht mehr gehemmt, zur fertigen Wollung, die deshalb frei ist, weil der Wille ihr Gegenteil wollen konnte und es nicht tat.

Darf ich anschließend einigen der neu zu erwartenden Einwände im voraus die Spitze abbrechen? So möge man doch jenes „Fortgetragen-Werden" durch die eine der beiden Spannungen nicht wieder des Quietismus zeihen! Geschieht es doch von den eigenen, wenn auch von Gott in Dienst gestellten oder aktivierten Kräften. — Auch fasse man das Ab- oder Loslassen von der einen der beiden ziehenden Spannungen nicht zu körperlich! Körperliches Ab- oder Loslassen ist allerdings in sich auch etwas rein Negatives, setzt aber im Gegensatz zum geistigen Ab- oder Loslassen eine positive Handlung voraus, z. B. das Öffnen der Hand. Ich sage, dies Öffnen sei bloß Voraussetzung. Ist doch auch das Gegenteil: das Schließen der Hand, nicht das Halten, Tragen und vor dem Fallen-Schützen selber, sondern ebenfalls nur Vorbedingung. — Vor allem aber hüte man sich vor dem schon abgetanen Einwurf, daß es vor dem Langen der Molinisten oder dem Loslassen der Thomas-Molinisten noch einer eigenen Entschließung brauche, ob ich rechts oder links langen oder loslassen soll! Denn wer so oder anders langen oder

loslassen kann, wählt eben dadurch, daß er so statt anders langt oder losläßt. (Vergl. auch den weiteren Grund Seite 35.) Ich erwähnte eigens auch das Langen der Molinisten, damit man erkenne, daß diese Schwierigkeit keine Besonderheit gegen die neue Erklärung darstellt. — Endlich sei darauf aufmerksam gemacht, daß auch zum Nicht-Handeln Kräfte ziehen: die Gegenmotive. Was Wunder, daß auch diese durch Erektions-Spannungen ergänzt werden. Handelt es sich doch infolge dieser Spannungen bei Wahlen zwischen Akt und Nicht-Akt im Grunde um Wahlen zwischen Akt und Hintanhaltung des Aktes, also um zwei Akte, nur gleichsam mit verschiedenen Vorzeichen.

Man sieht, die ganze Lösung kommt darauf hinaus, daß wir Geschöpfe infolge des in uns gegenwärtigen und handelnden oder, richtiger, des zum Handelnden aktivierenden Gottes förmlich Kesseln gleichen voll gespanntester Dämpfe, die aus allen Rohren zischen möchten: eine Auffassung, die mit der Wahrheit, daß Gott reiner Akt ist, vorzüglich harmoniert. Denn was anders soll man vom reinen Akt erwarten, als daß er überall, wo er weilt und sich rührt, Akte nach allen Seiten sprühen machen möchte, so daß wir solche in uns wohnende Kraft bei freien Akten nur negativ zu entfesseln brauchen, damit sie „in actum erumpat", eigentlich in einen Akt „ausbreche".

Ist damit die ganze Frage gelöst? Ja und nein. Der springende Punkt scheint gelöst. Aber ich gestehe offen, ich komme mir bei dieser Lösung vor wie einer, der Marconi angeben soll, wie er in der Ferne rote und blaue Lichter entzünden könne, ohne eine Ahnung davon zu haben, wie Marconi überhaupt Lichter in der Ferne entzündet, nämlich durch elektrische Wellen. Wissen doch auch wir nicht, wie Gott überhaupt in und durch uns handelt, wie sollen wir da angeben, wie er bald so, bald anders in uns handelt, oder wie freie Handlungen zustande kommen. In diesem Sinne hat O. Karrer („Luzerner Vaterland", 1930, Nr. 56, 3. Bl.), der Spuren dieser Lösung bei Augustin gefunden haben will, nur zu sehr recht, wenn er meint, die tiefere Lösung sei nicht möglich. Denn es ist in der Tat unmöglich, irgend genauer die differenzierte Wirkweise Gottes in und durch uns zu beschreiben, wenn man die allgemeine nicht kennt. Eins jedoch dürfte gelungen sein: die bisher tatsächlich gemachten Einwände dürften widerlegt sein.

Denn nun wird Stufler (276) nicht mehr klagen, wir besäßen ja nicht die Macht, die von Gott durch uns zu wirkenden Akte hintanzuhalten und bereits gewirkte zu unterdrücken; unterdrücken sei ja

positiv. — Haben wir nämlich auch nicht die Macht, selber positiv zu unterdrücken, so haben wir doch die Macht, jene positive Unterdrückungskraft negativ zu entfesseln. Gott wirkt also z. B. einen Liebesakt in und durch mich, ohne daß ich ihn bemerke. Weil ich ihn nicht gleich bemerke, ist er nicht frei. Denn es fehlt die Möglichkeit des Gegenteils, d. h. hier die Möglichkeit, ihn zu unterdrücken. Doch da bemerke ich ihn. Im selben Augenblick werden auch Motive gegen den Akt wach. Im selben Augenblick ist auch Gott schon da, der die entstandenen Gegentriebe des Willens zusammen mit dem Willen zur Vollkraft ergänzt [17]. Von nun ab stehen sich zwei aktivste Vollkräfte gegenüber: eine zum Akt hin, eine vom Akte weg. An mir ist es nun, eine der beiden durch „Loslassen" der andern zur Alleinherrschaft zu bringen. Lasse ich von der Aktkraft ab, dann erfolgt die Unterdrückung; lasse ich von der Unterdrückungskraft ab, dann erfolgt die Fortsetzung des Aktes.

Und was soll ich nach allem, was wir im letzten und allen andern Abschnitten gehört haben, zu dem abschließenden Urteil Gierens' (28) sagen? Ich gebe es wörtlich wieder und erlaube mir, hinter jedem Satz meine Antwort einzuschalten. „Die salomonische Lösung scheitert daran, daß Freiheit nicht etwas bloß Negatives sein kann." (Sehr richtig! Es ist etwas Negatives in etwas Positivem; das ist ein großer Unterschied nach allem, was wir über das „Nichts-in-Etwas" [oben S. 39] hörten.) „Daß auch etwas Negatives zur Freiheit gehört, nämlich das freie Nichtwählen des einen Gliedes, ist Thomisten und Molinisten bekannt." (Hierzu bemerkte ich schon, daß sie dies Negative selber wohl alle kannten, aber als das eigentlich und formal Freiheit Bewirkende ebenso vollständig verkannten.) „Aber sie sehen, daß ein Sichselbstbestimmen mehr ist als Unterlassen der Wahl des entgegengesetzten Wahlgliedes." (Das sieht wohl jeder. Ich habe nirgends das Sichselbstbestimmen, sondern bloß das eigentlich Freiheit Bewirkende des Sichselbstbestimmens in jene Unterlassung verlegt.) „Das Unterlassen des einen geschieht im freien Akt nicht einfach durch nichts, sondern, wie Thomas Molina selbst vorhin der Scholastik gegenüber betonen zu müssen meinte, durch ein positives Sichaufraffen zum andern." (Bitte, nicht der Scholastik gegenüber, sondern nur der neuerdings üblich gewordenen Definition gegenüber habe ich den erektiven Charakter der Freiheitskraft

[17] Man sieht, ich lasse Gott auch die bösen (weniger guten) Akte durch das Geschöpf wirken. Wieso ich das kann, darüber siehe die Bemerkung unten S. 51 u. „Leiden" 118 f.

betont. Im übrigen ist der Satz richtig: das Unterlassen geschieht nicht durch „einfach nichts" — ich bemerkte es gerade noch zum vorigen Satze —, sondern durch „Nichts-in-Etwas", nämlich in dem Sichaufraffen. Aber was soll das alles? Das berührt die Frage ja nicht. Diese lautet: Woher dies Sichaufraffen und woher dies Unterlassen? I c h antworte darauf: Das Sichaufraffen geht ganz von Gott aus und nur das Unterlassen des Gegenteils geht vom Geschöpfe aus. Denn dies ist das eigentlich Freiheit Bewirkende in dem Sichaufrichten, das, weil negativ, vom Geschöpf ausgehen k a n n, und, weil Freiheit bewirkend, vom Geschöpfe ausgehen m u ß. Dagegen läßt der Molinist das Sichaufraffen selber vom Geschöpfe ausgehen, leugnet also, daß dieser Akt ein von Gott gewirkter Akt sei, oder daß Gott auch ihn verursache. Das ist die klarste Absetzung Gottes als Allursache selbst unserer übernatürlichen Akte, die glaubenssicher nach A n f a n g, Fortsetzung und Vollendung aus Gott oder von Gott gewirkte Akte sind. Wundern wir uns deshalb nicht, daß Gierens im folgenden Satze diese Absetzung zu widerrufen sucht und, weil das bei Tageslicht so leicht nicht geht, gleichzeitig in das Dunkel des Geheimnisses flüchtet.) „Wie Gott in einer für uns unverständlichen Weise Schöpfer des neben seinem unendlichen Sein bestehenden positiven Seins des Geschöpfes ist, so ist er auch in einer uns unbegreiflichen Weise Ursache der freien Ursächlichkeit der freien Geschöpfe." (Daß Gott „Schöpfer unseres Seins" ist, birgt in der Tat nur Geheimnis; daß er aber auch „Ursache der freien Ursächlichkeit der freien Geschöpfe" sein soll, birgt dagegen gar kein Geheimnis, sondern Widerspruch. Widerspruch mit unserer Freiheit, wenn Gott auch das eigentlich Freiheit Bewirkende verursacht; Widerspruch mit der Allursächlichkeit Gottes, wenn er es nicht verursacht; denn es ist ja n a c h d e n M o l i n i s t e n etwas Positives. Und wenden sie ein, aber Gott verursache es schon, nur anders als bei unfreien Akten, nämlich mittels des concursus simultaneus, so ist meine einzige Antwort die ehrfürchtige, aber auch nachdrückliche Bitte: Lasse man doch ab von diesem unmöglichen concursus simultaneus, der da behauptet, das Verursachen sei mit dem Verursachten gleichzeitig [18], da man doch Skeptizist werden muß, wenn Wahrheiten wie: „Das Verursachen geht dem Verursachten voraus", nicht mehr wahr sind. Dabei will ich nicht einmal betonen, daß dieser concursus gar nicht simulta-

[18] Selbstverständlich der Natur und nicht der Zeit nach „gleichzeitig".

neus, sondern subsequens ist. Denn das Geschöpf geht voran, muß vorangehen, wenn der Zweck erreicht werden soll: es, nicht Gott, hat zu bestimmen, ob der Akt geschehen soll, unter anderm auch der böse Akt. Und Gott? Nun, der wird zum ausführenden Organ der Pläne, besonders auch der bösen Pläne des Geschöpfes: eine Erniedrigung des höchsten Wesens, eine kopfstürzende Umkehr des höchsten, ersten, wichtigsten Verhältnisses, welche die zweite zur ersten und die erste Ursache zur zweiten macht, daß wirklich nur die totale Unfähigkeit des thomistischen Zwillingssystems, die Freiheit zu erklären, diesem System das Leben geben und erhalten konnte.)

Bitte, weise mir Gierens oder Stufler oder Reinhold oder Benz oder einer der anderen Prominenten beider Schulen einen einzigen Irrtum von der Größe nach, wie deren der Molinismus mindestens zwei, der Thomismus allerdings bloß einen, aber in zweifacher Größe lehrt: und ich will vom Thomas-Molinismus gestehen, daß auch er genau so unmöglich ist wie seine Vorgänger, die er ersetzen wollte. Doch das ist ja ausgeschlossen! D e n n d i e B a s i s b l e i b t u n b e d i n g t r i c h t i g.

Darf ich daran erinnern, daß auf dieser Basis auch das Böse neu erklärt wurde und nur auf ihr erträglich erklärt werden kann? Man hat diese Erklärung des Bösen („Leiden" 118 ff.) nirgends bekämpft, allerdings auch nirgends entsprechend hervorgehoben, meist ganz mit Stillschweigen übergangen, trotzdem sie m. E. das Neueste und Wichtigste zugleich im ganzen Buche ist, wenn ich von der Hauptlösung der Leidensfrage absehe. Nur Feckes (297) bemerkt: „Als ein sehr schönes Kapitel sei das Kapitel über die Mitwirkung Gottes zu unsern bösen Akten hervorgehoben". Diese Hervorhebung ist wertvoll. Aber scharf und streng zuschauend bei allen Neu-Lösungen, wie ich meine verehrten Gegner kennen gelernt habe, ist mir ihr Schweigen fast noch wertvoller. Denn hier ist der Schluß erlaubt: Wenn sie an dieser neuesten, gegen alle Theologen gerichteten Erklärung nichts ausgesetzt haben, dann gab es auch nichts auszusetzen. Die gebotene Neu-Erklärung des bösen Aktes ist übrigens für die thomistisch-molinistische Frage so wichtig, daß dieselbe ohne jene gar nicht gelöst werden konnte. Wieso? Das bitte ich wie die Neu-Erklärung selber aus dem Buche zu ersehen.

Denn der Raum drängt zum Abschluß. Nur eine Bemerkung noch. Meine man ja nicht, alle diese im letzten Teile dieser Arbeit behandelten Freiheitsfragen seien etwa die Basis für die Lösung der hauptsächlich behandelten Leidensfrage. Sie sind reiner Exkurs, der wohl am Wege lag, aber keinen Teil des Weges bildet.

Ich schließe mit einem herzlichen „Vergelt's Gott!" allen Kritikern für ihre Hilfe zur Verbreitung des Buches. Nicht am wenigsten auch den fünf, deren Einwände ich zurückweisen mußte. Auch sie, ja sie in hervorragendem Grade haben durch ihre Empfehlung wie ihre Einwände zum Besten gewirkt. Durch jene direkt, durch diese auf dem Wege über diese Erwiderung, wie ich zu Gott und der Wahrheit hoffe.

Folgende Zeitschriften und Referenten haben eingehend in die wissenschaftliche Diskussion über das Buch „Das Leiden im Weltplan" eingegriffen (Anordnung in alphabetischer Reihenfolge nach dem Titel der Blätter):

Augsburger Postzeitung, Augsburg. Literarische Beilagen Nr. 15 vom 10. April 1930 und Nr. 17 vom 23. April 1930. Referat von Univ.-Prof. Dr. Seitz, München.

Bücherwelt, Bonn. XXVII. Jahrg., Heft 2 vom März—April 1930. Referat unter dem Titel „Das hohe Lied des Leidens" von Adalbert Mecklenbeck, Köln.

Das Neue Reich, Wien. XII. Jahrg., Heft 25 vom 22. März 1930. Referat von Univ.-Prof. Dr. Georg Reinhold, Wien.

Das Neue Reich, Wien. XII. Jahrg., Heft 31 vom 3. Mai 1930. Aufsatz von Thomas Molina unter dem Titel „An einen Kritiker meines Buches Das Leiden im Weltplan".

Divus Thomas, Freiburg i. Br. Heft 2 vom Oktober 1930. Referat von Pater Meinrad Benz O. S. B.

Stimmen der Zeit, Freiburg i. Br. LX. Jahrg., Heft 7 vom April 1930. Referat von P. Michael Gierens S. J.

Theologische Revue, Münster i. W. XXIX. Jahrg., Heft 7 vom Juli 1930. Referat von Doz. Dr. Karl Feckes, Bensberg b. Köln.

Vaterland, Luzern. Nr. 56 vom 7. März 1930. Referat von Otto Karrer.

Zeitschrift für kath. Theologie, Innsbruck. LIV. Band, Heft 2, 1930. Referat von Univ.-Prof. Dr. Johann Stufler S. J.

Kleinere Rezensionen sind in großer Zahl in verschiedenen Zeitungen und Zeitschriften verstreut.

Inhaltsübersicht

Seite

A. Überblick über die Kritiken 7

B. Gegen Kritiken aus verschiedenen Gebieten 11

1. Alle Sünden und Leiden 11
2. Gott übertrifft seine leidlose, unversuchte Heiligkeit durch unsere leidvolle, versuchte Heiligkeit in etwa 13
3. Die Versuchungen Christi 16
4. Die Kargheit der helfenden Gnade Christi 20
5. Die Unmöglichkeit sühneloser Verzeihung 21
6. Das Ziel von Schöpfer und Geschöpf 24
7. Strafe für Unvollkommenheiten 27
8. Die Erbsünde 28

C. Gegen Kritiken aus dem Gebiet der Willensfreiheit 33

1. Die Willensfreiheit 33
2. Das eigentlich Freiheit Bewirkende 34
3. Der Anteil des Geschöpfes an seinen (freien) Werken 40
4. Nochmals der Quietismus 44
5. Der Thomas-Molinismus 45

241.55 Molina, Thomas
AUTHOR
M722-2 Nochmals: das Leiden
TITLE
im Weltplan
DATE DUE | BORROWER'S NAME

241.55
M722-2

GRADUATE THEOLOGICAL UNION
1962
Property of
CBF
Please return to
Graduate Theological
Union Library